

KIRCHE UND ELITE

Der Elitebegriff in der Soziologie und Kulturphilosophie
sowie in der Christlichen Sozialethik
und seine Anwendbarkeit in Theologie und Kirche

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität
München

vorgelegt von
Joachim Czech
aus Köln

1972

1973

KIRCHE UND ELITE

Der Elitebegriff in der Soziologie und Kulturphilosophie
sowie in der Christlichen Sozialethik
und seine Anwendbarkeit in Theologie und Kirche

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität
München

vorgelegt von
Joachim Czech
aus Köln

1972

Referent: Prof. Dr. Joachim Giers

Korreferent: Prof. Dr. Heinrich Fries

Tag der

Promotion: 8. Februar 1973

INHALTSVERZEICHNIS

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	VII
LITERATURVERZEICHNIS	IX
EINLEITUNG	1

1. Teil

Der Elitebegriff in der Soziologie und Kulturphilosophie

I DER ELITEBEGRIFF BEI DEN 'MACHIARELLISTEN' PARETO, MOSCA UND MICHELS - DARSTELLUNG	8
1. Der moderne Machiarellismus	8
2. Die Herkunft des Elitebegriffs und sein Eindringen in die politische Soziologie	11
3. Die 'regierende Elite' bei Pareto	14
4. 'Herrschende' oder 'politische Klasse' bei Mosca	21
5. Das 'eherne Gesetz der Oligarchie' bei Michels	28
II ZUR KRITIK DER ELITETHEORIEN BEI DEN MACHIARELLISTEN	33
1. Der bürgerliche Liberalismus des 19. Jahrhunderts als Hintergrund der Theorien von Pareto, Mosca und Michels	33
2. Der Rückgang auf Machiarelli	38
3. Die Problematik der Begriffe Macht und Herr- schaft für die Elite-Definition	41
4. Die ungenaue Abgrenzung der Begriffe Elite- Aristokratie-Oberschicht-herrschende Klasse bei den machiarellistischen Elitetheoretikern	47
5. Zusammenfassung	56
III DER ELITEBEGRIFF IN DER WISSENSSOZIOLOGIE BEI MANNHEIM UND SCHELER	59
1. Wissenssoziologie	59
2. Intelligenz und Elite bei Mannheim	64
3. Zusammenfassung und kritische Würdigung	79
4. Elite, Führer, Vorbilder bei Scheler	83
5. Apriorische Wertideen und Elite	90
6. Zusammenfassung	92

IV DER ELITEBEGRIFF IN DER KULTURPHILOSOPHIE UND KULTURSOZIOLOGIE	94
1. Masse und Elite bei Ortega y Gasset	94
2. Kritik Ortega y Gasset	101
3. Genie, geistige Elite, Funktionärsschicht und Masse bei Alfred Weber	104
4. Der Hintergrund der Elitetheorie A. Webers	109
5. Intelligenz, Gebildete, Akademiker bei Geiger	111
6. Zusammenfassung und kritische Würdigung: Intelligenz und schöpferische Minderheiten als Leistungselite	115
 V ELITE, MODERNE INDUSTRIEGESELLSCHAFT UND DEMOKRATIE	 121
1. Die Leistungselite in der Industrie- gesellschaft nach Dreitzel	121
2. Kritik: 'Wertfreiheit' bei Dreitzel	127
3. Massendemokratie und Elite in der politischen Soziologie Stammers: die Funktionselite	130
4. Wertelite, Funktionselite und Repräsen- tationselite bei Schluchter	135
5. Elitenvielfalt in der demokratischen Massen- gesellschaft: Gesamtgesellschaftliche und sektorale Eliten	140
a) Die homogene Macht-Elite bei Mills	145
b) Elitenpluralität bei Sampson	149
c) Establishment, 'etablierte' und 'abstrakte' Eliten bei Dahrendorf	150
6. Schumpeters Demokratiebegriff in seinen Aus- wirkungen bei Dahrendorf und Stammer und die Kritik von Bachrach und Bottomore am 'demo- kratischen Elitismus'	160
7. Elite und Gemeinwohl bei Tröger	164
 VI ZUSAMMENFASSUNG	 166

2. Teil

Der Elitebegriff in der Sozialethik der katholischen und evangelischen Theologie

VORBEMERKUNG	176
I DER ELITEBEGRIFF IN DER KATHOLISCHEN MORAL- THEOLOGIE UND SOZIALLEHRE SOWIE IN DER EVANGE- LISCHEN ETHIK UND SOZIALETHIK	178
1. Soziologisch orientierte Betrachtung der Elite bei Monzel, David, von Rautenfeld und Hübner	178
2. Wertethisch orientierte Betrachtung der Elite bei Schöllgen, Messner und Ermecke	186
3. Theologisch orientierte Betrachtung der Elite bei Thielicke und Gloege	203
II DAS SPANNUNGSVERHÄLTNIS ELITE - MASSE IN DER SICHT DER THEOLOGIE	218
1. Die Kirche als 'Massenheilsanstalt' bei Monzel und Häring	218
2. 'Masse' bei Schrey	227
3. 'Masse und Geist' bei Tillich	231
4. Masse und Elite bei Schöllgen, Greinacher - Schuster, Wendland und Backhaus	243
5. Persönlichkeit und Masse oder das 'Ende der Neuzeit' bei Guardini	252
III DER STELLENWERT DES ELITEBEGRIFFS IN DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE	256
1. Anwendungsbereiche des Begriffs	256
2. Zurückhaltung gegenüber dem Elitebegriff bei von Nell-Breuning, Gundlach und Klüber	264
IV ZUSAMMENFASSUNG	273

3. Teil

Gesellschaft, Wertsystem und Elite

I GESELLSCHAFTLICHES WERTSYSTEM UND ELITE. EIN VERGLEICH ZWISCHEN SOZIOLOGIE UND SOZIAL- ETHIK	279
1. Wertsysteme, Wissenschaftsverständnis und gesellschaftliches Bewußtsein	279
2. Elite und Führung	283
3. Elite und Vorbild	289
4. Elite und Intelligenz	294
5. Elite und Leistung	309
6. Elite, Prestige und Erfolg	324
7. Elite, Macht und Einfluß	333
II SOZIOLOGISCHE UND THEOLOGISCHE GRÜNDE FÜR DIE INKONGRUENZ DER WERTSYSTEME SOZIOLOGI- SCHER UND SOZIALETHISCHER ELITETHEORIEN	346
1. Katholisches Inferioritätsbewußtsein	346
2. Inferioritätsbewußtsein und Unselb- ständigkeit der Laien	358
3. Der Gegensatz Gemeinschaft - Gesellschaft in der katholischen Soziallehre	367
4. Zusammenfassende Würdigung: Die kritische Funktion des Glaubens	371

4. Teil

Kirche und Elite

I EKKLESIOLOGIE UND ELITEBEGRIFF	379
1. Das Bild der Kirche in den Elitetheorien der katholischen Soziallehre	379
2. Ekklesia und Elite	387
3. Elite, Charisma und 'Demokratisierung' der Kirche	398
II ZUSAMMENFASSUNG: MÖGLICHKEITEN EINER ANWEN- DUNG DES ELITEBEGRIFFS IN THEOLOGIE UND KIRCHE	410

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AmPSR	The American Political Science Review
BJS	The British Journal of Sociology
GM	Gewerkschaftliche Monatshefte
GStE	Gesellschaft - Staat - Erziehung. Blätter für politische Bildung und Erziehung
HDSW	Handwörterbuch der Sozialwissenschaften
HK	Herder-Korrespondenz
HThG	Handbuch theologischer Grundbegriffe. Hrsg. von Heinrich Fries. 2 Bände. München 1962-1963.
HWS	Handwörterbuch der Soziologie. Hrsg. von Alfred Vierkandt (1931), unveränderter Neudruck Stuttgart 1959.
JSW	Jahrbuch für Sozialwissenschaft
KatBl	Katechetische Blätter
KölnerZSS	Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift
PädRdsch	Pädagogische Rundschau
rde	rowohlts deutsche enzyklopädie
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
SchmJbGVV	Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft
SM	Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis
StdZ	Stimmen der Zeit
StL	Staatslexikon. Hrsg. von der Görres- Gesellschaft
ThGl	Theologie und Glaube
ThpQ	Theologisch-praktische Quartalschrift
ThW	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hrsg. von G. Kittel

- Utz-Groner Aufbau und Entfaltung des gesellschaft-
lichen Lebens. Soziale Summe Pius'XII.
Hrsg. von A.-F. Utz - J.-F. Groner.
I-II Fribourg 21963, III 1961.
- WoWa Wort und Wahrheit
- WS Wörterbuch der Soziologie. Hrsg. von
Wilhelm Bernsdorf. 2Stuttgart 1969.
- ZEE Zeitschrift für Evangelische Ethik

LITERATURVERZEICHNIS

- Adorno, Theodor W. Das Bewußtsein der Wissenssoziologie. In: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft. ²Frankfurt/M. 1969, 308-387.
- Adorno, Theodor W. - Albert, Hans u.a. Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (Soziologische Texte 58). ²Neuwied 1970.
- Agnoli, Johannes. Sozialer Erfolg. In: WS 1004-1006.
- Amery, Carl. Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute. Hamburg 1963.
- Ammon, Alf. Eliten und Entscheidungen in Stadtgemeinden. Die amerikanische 'Community-Power' - Forschung und das Problem ihrer Rezeption in Deutschland (Soziologische Abhandlungen 8). Berlin 1967.
- Aron, Raymond. Die Eliten und die industrielle Revolution. In: Universitas 15 (1960) 1109-1114.
- Social Structure and the Ruling Class. In: BJS 1 (1950) 1-16, 126-143.
- Aubert, Roger - Beckmann, Johannes u.a. Die Kirche in der Gegenwart. I. Halbband: Die Kirche zwischen Revolution und Restauration (Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von H. Jedin. Band VI/1). Freiburg 1971.
- Auer, Alfons. Auf dem Wege zu einer Theologie der Arbeit. Wandel der Aspekte der letzten 150 Jahre. In: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967. München 1967.
- Christsein im Beruf. Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos. Düsseldorf 1966.
- Kommentar zum Kap. III von Teil I der Pastoralen Konstitution. In: Das Zweite Vatikanische Konzil III (Ergänzungsband zum LThK²). Freiburg 1968, 377-397.
- Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit. ⁴Düsseldorf 1966.

- Bachrach, Peter. The Theory of Democratic Elitism: a Critique. Boston 1967. Deutsch: Die Theorie demokratischer Elitenherrschaft (Kritische Studien zur Politikwissenschaft). Frankfurt/M. 1970.
- Backhaus, Gunther. Elite oder Führungsschicht? Ein Problem der pluralistischen Gesellschaft. In: ZEE 3 (1959) 364-375.
- Balthasar, Hans Urs von. Charis und Charisma. In: Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II. Einsiedeln 1961, 319-331.
- Baraúna, Guilhelme. De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution 'Über die Kirche' des Zweiten Vatikanischen Konzils. 2 Bände. Freiburg 1966.
- Bartels, Christoph. Berufung zum Job. Berufsethos und Arbeitswirklichkeit. 2Stuttgart 1969.
- Barth, Hans. Masse und Mythos. Die Theorie der Gewalt: Georges Sorel (rde 88). Hamburg 1959.
- Baudin, Louis. Die Theorie der Eliten. In: Masse und Demokratie, hrsg. von A. Hunold. Erlenbach-Zürich 1957, 39-54.
- Elite. In: HDSW III (1961) 198-202.
- Becker, Rolf-Walter. Religion in Zahlen. Ursprung und Wege der quantifizierenden Erforschung religiöser Orientierungs- und Verhaltensweisen. Heidelberg 1968.
- Beckmann, Joachim - Weisser, Gerhard (Hrsg.). Christliche Gemeinde und Gesellschaftswandel. Festschrift für F. Karrenberg. Stuttgart 1964.
- Bentham, Walter van. Das Ethos der technischen Arbeit und der Technik. Essen 1966.
- Bergstraesser, Arnold. Die Macht als Mythos und als Wirklichkeit. Freiburg 1965.
- Führung in der modernen Welt. Freiburg 1961.
- Bernsdorf, Wilhelm. Führung (Führer). In: WS 313-319.
- Gruppe. In: WS 384-401.
- Bettencourt, Estêvão. Charismen. In: SM I (1967) 713-716.

- Beyme, Klaus von. Die politische Elite in der Bundesrepublik Deutschland (Texte und Studien zur Politologie). München 1971.
- Elite. In: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie, hrsg. von C.D. Kernig. Bd II. Freiburg 1968, 103-128.
- Biemer, Günter - Siller, Pius. Grundfragen der praktischen Theologie. Mainz 1971.
- Bihlmeyer, Karl - Tüchle, Hermann. Kirchengeschichte. 3. Teil: Die Neuzeit und die neueste Zeit. ¹⁸Paderborn 1969.
- Bodamer, Joachim. Askese und technische Welt. In: WoWa 8 (1953) 725-736.
- Boesch, Ernst E. Zwiespältige Eliten. Eine sozialpsychologische Untersuchung über administrative Eliten in Thailand. Bern 1970.
- Bolte, Karl Martin. Berufsprestige. In: WS 103-106.
- Sozialer Aufstieg und Abstieg. Eine Untersuchung über Berufsprestige und Berufsmobilität (Soziologische Gegenwartsfragen, Neue Folge 5). Stuttgart 1959.
- Borkenau, Franz. Pareto, London 1936.
- Vom Kreislauf der Eliten. Zum 30. Todestage Vilfredo Paretos. In: Der Monat 5 (1952/53) 493-502.
- Bosl, Karl. Elitebildung gestern und heute. In: Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa. München 1964, 458-471.
- Bottomore, Thomas B. Elite und Gesellschaft. Eine Übersicht über die Entwicklung des Eliteproblems. ²München 1969.
- Brakelmann, Günter. Industrie. In: Christliche Verantwortung. Hrsg. von V. Hochgrebe. Würzburg 1968, 140-151.
- Brinkmann, Carl (Hrsg.) Vilfredo Pareto. Allgemeine Soziologie. Tübingen 1955.
- Brockmüller, Klemens. Industriekultur und Religion. Frankfurt/M. 1964.

- Brunner, Emil. Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung. Zürich 1943.
- Bülow, Friedrich - Knospe, Horst. Gemeinschaft.
In: WS 336-340.
- Burckhardt, Carl Jacob. Der Honnête Homme. Das Eliteproblem im 17. Jahrhundert. In: Gestalten und Mächte. Zürich 1941. 71ff.
- Burckhardt, Jacob. Weltgeschichtliche Betrachtungen.
Werke Band 1. Wuppertal 1948.
- Burger, Annemarie. Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten. Untersuchungen und Statistiken der neueren Zeit in Deutschland (Kirche und Konfession 4). Göttingen 1964.
- Burnham, James. Das Regime der Manager. Stuttgart 1951.
- Die Macchiavellisten. Verteidiger der Freiheit.
Zürich 1949.
- Chenu, Marie Dominique. Arbeit. In: SM I (1967) 306-318.
- Congar, Yves. Der Laie. ³Stuttgart 1964.
- Laie. In: HThG II (1963) 7-25.
- Priester und Laien im Dienst am Evangelium.
Freiburg 1965.
- Conzelmann, Hans. Der erste Brief an die Korinther (Meyers Kommentar.V). Göttingen 1969.
- Coser, Lewis A. Men of Ideas. New York-London 1965.
- Curtius, Ernst Robert. Kritische Essays zur europäischen Literatur. Bern 1950.
- Dahl, Robert A. Further Reflections on 'the Elitist Theory of Democracy'. In: AmPSR 60 (1966) 296-305.
- Dahrendorf, Ralf. Ausbildung einer Elite. Die deutsche Oberschicht und die juristischen Fakultäten. In: Der Monat, Jg. 14, Heft 166 (Juli 1962) 15-26.
- Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika. München 1963.

- Dahrendorf, Ralf. Gesellschaft und Demokratie in Deutschland. München 1965.
- Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft. Stuttgart 1957.
- David, Jakob. Elite. In: Katholisches Soziallexikon. Hrsg. von A. Klose. Innsbruck 1964, 195-197.
- Del Bo, Dino. Die Krise der politischen Führungsschicht. Freiburg 1966.
- Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Memorandum deutscher Katholiken. Hrsg. vom Bensberger Kreis. Mainz 1970.
- Dessauer, F. - Hornstein, Xavier von. Seele im Bannkreis der Technik. Olten 1952.
- Deutsch, Karl W. - Edinger, Lewis J. Germany rejoins the Powers. Mass Opinion, Interest Groups and Elites in Contemporary German Foreign Politics. Stanford 1959.
- Dirks, Walter. Das Ende der Neuzeit ist nicht das Ende des Menschen. Zu Guardinis politischen Schriften. In: Das schmutzige Geschäft? Die Politik und die Verantwortung des Christen. Olten 1964, 153-167.
- Die Sorgenkinder der Kirche. In: Macht und Ohnmacht der Intellektuellen. Hrsg. von K. Hoffman. Nach einer Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks. Hamburg 1968, 26-41.
- Dreitzel, Hans P. Elitebegriff und Sozialstruktur. Eine soziologische Begriffsanalyse (Göttinger Abhandlungen zur Soziologie 6). Stuttgart 1962.
- Drewe, Paul. Techniken zur Identifizierung lokaler Eliten. In: KölnerZSS 19 (1967) 721-735.
- Edinger, Lewis J. Post-totalitarian Leadership. Elites in the German Federal Republic. In: AmPSR (1960) 58-82.
- Egenter, Richard. Vorbild, anthropologisch. In: LThK X² (1965) 878.
- Ehrhard, Albert. Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert. Stuttgart 1902.

Eisermann, Gottfried. Vilfredo Pareto als National-
ökonom und Soziologe. Tübingen 1961.

--- Vilfredo Paretos System der allgemeinen Soziologie.
Einleitung, Texte und Anmerkungen. Stuttgart 1962.

Eliot, Thomas Stearns. Notes towards the Definition
of Culture. London 1948. Deutsch: Beiträge zum
Begriff der Kultur. Frankfurt/M. 1949.

Engelmeier, Max P. Wissenschaft als Verantwortung.
Die Rolle der technischen Eliten für die Zukunft
des Menschen. In: WoWa 22 (1967) 169-179.

Erlinghagen, Karl. Katholisches Bildungsdefizit in
Deutschland (Herder-Bücherei 195). Freiburg 1965.

Ermecke, Gustav. Der Familiarismus, Ordnungsidee und
Ordnungsideal des sozialen Lebens. Paderborn 1947.

--- Die christlichen Sozialprinzipien. In: ThGl 40
(1950) 119-137.

--- Führung-Elite-Gefolgschaft in ideal-gerichteter
Lebens- und Aktionsgemeinschaft. In: ThGl 39
(1949) 109-126.

--- Versuch einer Systematik der Sozialprinzipien.
In: Wörterbuch der Politik, Heft I. ²Freiburg 1954,
47-50.

Faul, Erwin. Der moderne Machiavellismus. Köln-Berlin
1961.

Feifel, Erich. Der pädagogische Anspruch der Nachfolge
Christi. Ein Beitrag zur Neuorientierung in der
katholischen Religionspädagogik. Festgabe für
F.X. Arnold. Donauwörth 1968.

Francis, Emerich K. Gruppe. In: StL III⁶(1959) 1143-1151.

--- Masse. In: WS 666-670.

Freund, Michael. Das Elitenproblem in der modernen
Politik (Politische Bildung Heft 46). München 1954.

--- Georges Sorel - Der revolutionäre Konservatismus.
Frankfurt/M. 1932.

Friedrich, Carl J. Man and his government. New York 1963.
Deutsch: Politik als Prozeß der Gemeinschaftsbildung.
Köln 1970.

Friedrich, Carl J. The New Image of the Common Man.
2Boston 1950.

Fries, Heinrich. Wandel des Kirchenbildes und dogmen-
geschichtliche Entfaltung. In: Mysterium Salutis,
hrsg. von J. Feiner-M.Löhrer. Band IV/1: Das Heils-
geschehen in der Gemeinde. Einsiedeln 1972, 223-285.

Führungsschicht und Eliteproblem. Jahrbuch III der Ranke-
gesellschaft. Frankfurt/M. 1957.

Fürstenberg, Friedrich. Das Aufstiegsproblem in der mo-
dernern Gesellschaft. 2Stuttgart 1969.

Gatzen, Helmut. Zur Ethik des Berufs in der industriell-
en Gesellschaft. In: Sozialethik im Umbruch der
Gesellschaft. Hrsg. von H.-D. Wendland. Göttingen
1969, 233-247.

Gehlen, Arnold. Das Ende der Persönlichkeit. In:
Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied
1963, 329-340.

--- Die Seele im technischen Zeitalter (rde 53).
Hamburg 1957 u.ö.

--- Macht einmal anders gesehen (Das internationale
Forum 2). Zürich 1954.

--- Mensch trotz Masse. In:WoWa 7 (1952) 579-586.

Gehring, Axel. Zur Theorie der pluralistischen Gesell-
schaft. In: StdZ 97. Jg., 189. Bd (1972) 237-247.

Geiger, Theodor. Aufgaben und Stellung der Intelligenz
in der Gesellschaft. Stuttgart 1949.

--- Führung. In: HWS 136-141.

--- Die Klassengesellschaft im Schmelztiegel. Köln 1949.

--- Die Masse und ihre Aktion. Stuttgart 1926.

Gibier (Mgr.) Le Salut par l'Elite. Paris 1923.

Giers, Joachim. Demokratie im Urteil des sozialetischen
und sozialtheologischen Denkens in Deutschland. In:
Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 10 (1969)
77-100.

--- Die Sozialprinzipien als Problem der Christlichen
Soziallehre. In: MThZ 15 (1964) 278-294.

- Giers, Joachim. 'Familie' als Ausdruck des Humanum in der Gesellschaft. Ein Beitrag der kirchlichen Sozialverkündigung zum Verständnis der Gesellschaft. In: J. Gründel-F. Rauh-V. Eid (Hrsg.), Humanum. Moralthologie im Dienst des Menschen. Festgabe für R. Egenter. Düsseldorf 1972, 299-319.
- Katholische Organisationen. In: Evangelisches Staatslexikon. Hrsg. von H. Kunst-S. Grundmann. Stuttgart 1966, 874-876.
- Wegweisung über Arbeit und Eigentum. In: Die Autorität der Freiheit III. München 1967, 393-400.
- Wesen und Wandel des organischen Denkens in der katholischen Soziallehre. In: Wissenschaft-Ethos-Politik im Dienste gesellschaftlicher Ordnung. Festschrift für J. Höffner (Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 7/8). Münster 1966, 53-68.
- Gloege, Gerhard. Elite. Stuttgart 1958.
- Goedeking, Hans. Über den institutionellen Charakter der modernen Technik. In: Sozialethik im Umbruch. Hrsg. von H.-D. Wendland. Göttingen 1969, 247-262.
- Görres, Albert. Pathologie des katholischen Christentums. In: Handbuch der Pastoraltheologie II/1. Freiburg 1966, 277-343.
- Goldschmidt, Dietrich. Elitebildung in der industriellen Gesellschaft. In: Die neue Gesellschaft 5 (1958) 34-41.
- Golomb, Egon. Kirchenstruktur Brüderlichkeit. In: WoWa 23 (1968) 291-305.
- Kollegialität als Strukturprinzip der Kirche. In: Lebendige Seelsorge 19 (1968) 157-162.
- Greinacher, Norbert. Die Kirche in der städtischen Gesellschaft. Mainz 1966.
- Greinacher, Norbert - Schuster, Heinz. Elite und Masse. In: Handbuch der Pastoraltheologie II/1. Freiburg 1966, 79-102.
- Grohs, Gerhard. Stufen afrikanischer Emanzipation. Studien zum Selbstverständnis westafrikanischer Eliten. Stuttgart 1967.

Groner, Franz. Die Sozialstellung der Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland. In: Kölner (Aachener, Essener) Pastoralblatt 12 (1960) 178-187, 215-225.

Grosche, Robert. Das prophetische Element in der Kirche. In: Et intra et extra. Theologische Aufsätze. Düsseldorf 1958, 80-91.

--- Der geschichtliche Weg des deutschen Katholizismus aus dem Ghetto. In: R. Grosche, F. Heer u.a. Der Weg aus dem Ghetto. Köln 1955, 11-34.

Guardini, Romano. Briefe vom Comer See. Mainz 1927.

--- Das Ende der Neuzeit. Würzburg 1950 u.ö.

--- Die Macht. Würzburg 1952 u.ö.

--- Zur Theologie der Welt. In: Sorge um den Menschen I. Würzburg 1962, 71-86.

Gundlach, Gustav. Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. 2 Bände. Köln 1964.

Häring, Bernhard. Das Gesetz Christi. Moraltheologie. 3 Bände. ⁸München 1967.

--- Die gegenwärtige Heilstunde. Gesammelte Aufsätze. Freiburg 1964.

--- Elite und Masse in religionssoziologischer Sicht. In: Macht und Ohnmacht der Religion. Salzburg 1956, 134-199.

Hamann, Rudolf. Paretos Elitentheorie und ihre Stellung in der neueren Soziologie. Stuttgart 1964.

Hampe, Johann Christoph (Hrsg.) Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. 3 Bände. München 1967.

Handbuch der Pastoraltheologie I-IV. Hrsg. von F.X. Arnold, K. Rahner u.a. Freiburg 1964-1969.

Hartmann, Peter. Interessenpluralismus und politische Entscheidung. Zum Problem politisch-ethischen Verhaltens in der Demokratie (Sammlung Politeia 19). Heidelberg 1965.

- Hasenhüttl, Gotthold. Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche (Ökumenische Forschungen I - Ekklesiologische Abteilung Band V). Freiburg 1969.
- Hauser, Richard. Macht. In: StL V⁶ (1960) 499-507.
- Henrich, Franz. Die Bünde katholischer Jugendbewegung. Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung. München 1968.
- Hildebrand, Dietrich von. Heiligkeit und Tüchtigkeit. Tugend heute. Regensburg 1969.
- Höffner, Joseph. Christliche Gesellschaftslehre. 2Kvelaer 1968.
- Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung. Reden und Aufsätze, hrsg. von W. Schreiber - W. Dreier. Münster 1966.
- Hoffman, Kurt (Hrsg.) Die Machteliten der Welt. München 1965.
- Hofstätter, Peter R. Eliten und Minoritäten. In: Kölner ZSS 14 (1962) 59-86.
- Gruppendynamik - Kritik der Massenpsychologie (rde 38). Hamburg 1957 u.ö.
- Howe, Günter. Gott und die Technik. Die Verantwortung der Christenheit für die wissenschaftlich-technische Welt. Hrsg. von H. Timm. Hamburg 1971.
- Hübner, Peter. Elite. In: Evangelisches Staatslexikon. Hrsg. von H. Kunst-S. Grundmann. Stuttgart 1966, 404-406.
- Herrschende Klasse und Elite. Eine Strukturanalyse der Gesellschaftstheorien Moscas und Paretos. Berlin 1967.
- Hunter, Floyd. Top Leadership, U.S.A. Chapel Hill 1959.
- Jaeggi, Urs. Die gesellschaftliche Elite. Eine Studie zum Problem der sozialen Macht. 2Bern 1967.
- Macht und Herrschaft in der Bundesrepublik (Fischer-Bücherei 1014). Frankfurt/M 1969.
- Janowitz, Morris. Soziale Schichtung und Mobilität in Westdeutschland. In: KölnerZSS 10 (1958) 1-38.

- Jantzen, Walther. Die soziologische Herkunft der Führungsschicht der deutschen Jugendbewegung 1900-1933. In: Führungsschicht und Eliteproblem (Jahrbuch III der Ranke-Gesellschaft). Frankfurt/M. 1957.
- Jentsch, Werner. Erziehung der Elite. Eine theologische Besinnung. In: Pastoralblätter 101 (1961) 3-26.
- Kähler, Hans. Der Elitebegriff in der Pädagogik. Dissertation. Göttingen 1951.
- Käsemann, Ernst. Geist und Geistesgaben im NT. In: RGG 113 (1958) 1272-1279.
- Karrenberg, Friedrich. Gestalt und Kritik des Westens. Beiträge zur christlichen Sozialethik heute. Stuttgart 1959.
- Die deutschen Katholiken und die Bildungsaufgaben der Gegenwart. Berichte und Dokumentationen, hrsg. vom Kulturbeirat beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Köln 1965.
- Keller, Max. 'Volk Gottes' als Kirchenbegriff. Eine Untersuchung zum neueren Verständnis. Zürich 1970.
- Keller, Suzanne. Beyond the Ruling Class. Strategic Elites in Modern Society. New York 1963.
- Klomps, Heinrich. Tugenden des modernen Menschen (Christliches Leben heute 6). Augsburg 1971.
- Klostermann, Ferdinand. Bildung und Erziehung des Christen zur Mündigkeit in Kirche und Gesellschaft. In: Handbuch der Pastoraltheologie III. Freiburg 1968, 446-474.
- Katholische Aktion nach dem II. Vatikanum. In: Der Seelsorger 36 (1966) 309-319.
- Klotzbach, Kurt. Das Eliteproblem im politischen Liberalismus. Ein Beitrag zum Staats- und Gesellschaftsbild des 19. Jahrhunderts. Köln 1966.
- Klüber, Franz. Katholische Gesellschaftslehre. Band I: Geschichte und System. Osnabrück 1968.
- Kluth, Heinz. Prestige. In: HDSW (1964) 534-536.
- Sozialprestige und sozialer Status (Soziologische Gegenwartsfragen, Neue Folge 1). Stuttgart 1957.
- Knoll, Joachim H. Elitebildung in der modernen Massengesellschaft. In: Die Neue Ordnung 20 (1966) 321-333.

Knoll, Joachim H. Führungsauslese in Liberalismus und Demokratie. Zur politischen Geistesgeschichte der letzten hundert Jahre. Stuttgart 1957.

--- Pädagogische Elitebildung. Pädagogische Versuche zur politischen Führungsbildung am Beginn des 20. Jahrhunderts. Heidelberg 1964.

König, René (Hrsg.) Soziologie (Fischer-Lexikon 10). Frankfurt/M. 1958 u.ö.

Kofler, Leo. Staat, Gesellschaft und Elite zwischen Humanismus und Nihilismus. Ulm 1960.

Korff, Wilhelm. Ehre, Prestige, Gewissen. Köln 1966.

Kraus, Wolfgang. Der fünfte Stand. Aufbruch der Intellektuellen in Ost und West. Bern 1966.

Küng, Hans. Die Kirche (Ökumenische Forschungen I - Ekklesiologische Abteilung Band I). Freiburg 1967.

--- Strukturen der Kirche (Quaestiones disputatae 17). Freiburg 1962.

Kuhn, Helmut. Scheler. In: StL VI⁶ (1961) 1097-1100.

Kupp, Lothar. Die Kerngemeinschaften im Bund der deutschen katholischen Jugend. In: KatBl 88 (1963) 417-420.

Kuß, Otto. Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater (Das Neue Testament 6). Regensburg 1940.

Lasswell, Harold D. - Kaplan, Abraham. Power and Society. New Haven 1950.

--- Lerner, Daniel - Rothwell, C. Easton. The Comparative Study of Elites. Stanford 1952.

Leach, Edmund - Mukherjee, S.N. (Ed.) Elites in South Asia. Cambridge 1970.

Le Bon, Gustave. Psychologie der Massen (Kröners Taschenausgabe 99). Stuttgart 1964.

Leeuwen, Bertulf van. Die allgemeine Teilnahme am Prophetenamt Christi. In: De Ecclesia I. Freiburg 1966, 393-419.

- Lefringhausen, Klaus. Interessengruppen als Problem politischer Ethik (Schriftenreihe Kirche im Volk 33). Stuttgart 1967.
- Leibholz, Gerhard. Strukturprobleme der modernen Demokratie. ³Karlsruhe 1967.
- Lenk, Kurt. Die Fragwürdigkeit der traditionellen Elitenvorstellungen. In: GStE 9 (1964) 7-19.
- Lerner, Daniel - Gordon, Morton. Euratlantica. Changing Perspectives of the European Elites. Cambridge (Mass.) 1969.
- Lieber, Hans-Joachim. Wissen und Gesellschaft. Die Probleme der Wissenssoziologie. Tübingen 1952.
- Wissenssoziologie I. In: WS 1291-1299.
- Lipset, Seymour M. - Solari, Aldo (Ed.) Elites in Latin America. New York 1967.
- Lohse, Eduard. Nachfolge Christi I. In: RGG IV³ 1286-1288.
- Lortz, Joseph. Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. Band II. ²¹Münster 1964.
- Lotz, Johannes. Die Bedeutung der Elite für die Gemeinschaft. In: Klerusblatt 41 (1961) 130-134.
- Ludz, Peter Chr. Partielite im Wandel. Funktionsaufbau, Sozialstruktur und Ideologie der SED-Führung. ²Köln 1968.
- Lukács, Georg. Die Zerstörung der Vernunft (Werke Band 9). Neuwied 1962.
- Machiavelli, Niccolo. Der Fürst (Il Principe), übersetzt und hrsg. von R. Zorn. Stuttgart 1955.
- Man, Hendrik de. Vermassung und Kulturverfall. Eine Diagnose unserer Zeit. ²Bern 1952.
- Mannheim, Karl. Diagnosis of our Time. London 1943. Deutsch: Diagnose unserer Zeit. Zürich-Wien-Konstanz 1951.
- Freedom, Power and Democratic Planning. London 1951. Deutsch: Freiheit und geplante Demokratie. Köln 1970.

- Mannheim, Karl. Ideologie und Utopie. ⁴Frankfurt/M. 1965.
- Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus. Darmstadt 1958.
- Wissenssoziologie. Hrsg. von K. Wolff, Neuwied 1964.
- Wissenssoziologie. In: HWS 659-680.
- Marcuse, Herbert. Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft (Sammlung Luchterhand 4). Neuwied 1970.
- Martin, Alfred von. Intelligenzschicht. In: WS 475-478.
- Matthes, Joachim. Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I (rde 279/280). Hamburg 1967.
- Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II (rde 312/313). Hamburg 1969.
- (Matthijssen, M.A.) Die katholische Intelligenz im neuen Europa. In: HK 15 (1960/61) 375-381.
- Sind die Katholiken kulturell unterlegen? In: HK 14 (1959/60) 134-138.
- Mausbach, Joseph - Ermecke, Gustav. Katholische Moraltheologie III/2: Spezielle Moral. Der irdische Pflichtenkreis. 10Münster 1961.
- Meisel, James H. Pareto und Mosca. Englewood Cliffs/N.J. 1965.
- The Myth of the Ruling Class. Ann Arbor 1938. Deutsch: Der Mythos der herrschenden Klasse. Gaetano Mosca und die Elite. Düsseldorf 1962.
- Messner, Johannes. Das Gemeinwohl. ²Osnabrück 1968.
- Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. ⁵Innsbruck 1966.
- Der Funktionär. Seine Schlüsselstellung in der heutigen Gesellschaft. Innsbruck 1961.
- Die soziale Frage im Blickfeld der Irrwege von gestern, der Sozialkämpfe von heute, der Weltentscheidungen von morgen. ⁷Innsbruck 1964.

- Messner, Johannes. Du und der andere. Vom Sinn der menschlichen Gesellschaft (Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution 3). Köln 1969.
- Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik. Innsbruck 1954.
- Metz, Johann B. Politische Theologie. In: SM III (1969) 1232-1240.
- Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens. Eine gegenwärtige Gestalt der Verantwortung des Glaubens. In: Concilium 8 (1972) 399-407.
- Zur Theologie der Welt. Mainz 1968.
- Metz, Johann B. - Pesch, Rudolf u.a. Freiheit in Gesellschaft (Kirche im Gespräch). Freiburg 1971.
- Metz, Johann B. - Moltmann, Jürgen - Oelmüller, Werner. Kirche im Prozeß der Aufklärung. München 1970.
- Meyers, Franz. Elitebildung in der freiheitlichen Demokratie als gesellschafts- und staatspolitische Aufgabe. Essen 1961.
- Michels, Robert. Umschichtungen in den herrschenden Klassen nach dem Kriege. Stuttgart-Berlin 1934.
- Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens. Leipzig 1911. Neudruck der 2. Aufl., hrsg. von W. Conze, Stuttgart 1970.
- Mills, Charles Wright. The Power Elite. New York 1956. Deutsch: Die amerikanische Elite. Gesellschaft und Macht in den Vereinigten Staaten. Hamburg 1962.
- Mitscherlich, Alexander. Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie. München 1963 u.ö.
- Miksch, Hans. Die soziale Nützlichkeit und die herrschenden Schichten. Ein Beitrag zur Lehre von den Eliten. (Grazer Rechts- und staatswissenschaftliche Studien 17). Graz 1966.
- Molnar, Thomas. Kampf und Untergang der Intellektuellen. München 1966.
- Moltmann, Jürgen. Perspektiven der Theologie. München 1968.
- Theologie der Hoffnung. München 1964 u.ö.
- Monzel, Nikolaus. Elite. In: StL II⁶ (1958) 1162-1169.

- Monzel, Nikolaus. Katholische Soziallehre, 2 Bände.
Köln 1965-1967.
- Solidarität und Selbstverantwortung. München 1959.
- Struktursoziologie und Kirchenbegriff. Bonn 1939.
- Moore, Harriett - Kleining, Gerhard. Das Bild der
sozialen Wirklichkeit. In: Kölner ZSS 11 (1959)
353-376.
- Moore, Harriett - Kleining, Gerhard. Das soziale
Selbstbild der Gesellschaftsschichten in Deutsch-
land. In: KölnerZSS 12 (1960) 86-119.
- Mosca, Gaetano. Elementi di Scienza Politica.³ Turin
1938. Deutsch: Die Herrschende Klasse, übersetzt
von F. Borkenau. Bern 1950.
- Mühlmann, Wilhelm Emil. Gnadenwahl und Selektion.
Zur Theorie der Elite und der gesellschaftlichen
Siebung. In: Homo creator. Abhandlungen zur Sozio-
logie, Anthropologie und Ethnologie. Wiesbaden 1962,
23-38.
- Müller, Gotthold. Nachfolge Christi als Zentralbegriff
christlicher Ethik. In: ZEE 12 (1968) 321-333.
- Müller-Armack, Alfred. Genealogie der Wirtschaftsstile.
²Stuttgart 1944.
- Mysterium Salutis. Grußriß heilsgeschichtlicher Dogma-
tik, hrsg. von J. Feiner - M. Löhrer. Band IV/1:
Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Einsiedeln
1972.
- Nachtwey, Hermann-Josef. Das Eliteproblem und die höhere
Schule. In: Begabungsförderung und Schule. Hrsg.
von Th. Ballauf-H.Hettwer. Darmstadt 1967, 337-350.
- Nell-Breuning, Oswald von. Aktuelle Fragen der Gesell-
schaftspolitik. Köln 1970.
- Octogesimo anno. In: StdZ 96. Jg., 187. Bd (1971)
289-296.
- 'Verantwortliche Gesellschaft' in der Sicht der
katholischen Soziallehre. In: Christliche Gemeinde
und Gesellschaftswandel, hrsg. von J. Beckmann-
G. Weisser. Stuttgart 1964, 48-55.

Nell-Breuning, Oswald von. Wirtschaft und Gesellschaft heute. 3 Bände. Freiburg 1956/1957/1960.

Nell-Breuning, Oswald von - Sacher, Hermann (Hrsg.)
Wörterbuch der Politik. Freiburg 1957.

Neumann, Johannes. Thesen zur 'Demokratisierung der Kirche'. In: ThpQ 120 (1972) 34-38.

Niermann, Ernst. Laie. In: SM III (1969) 127-137.

Nietzsche, Friedrich. Werke in drei Bänden. Hrsg. von K. Schlechta. 3 München 1963-1965.

Ortega y Gasset, José. Der Aufstand der Massen.
Erweiterte Neuausgabe, Stuttgart 1965.

--- Eine Interpretation der Weltgeschichte. Rund um Toynbee. München 1964.

Papalekas, Johannes Chr. Herrschaftsstruktur und Elitebildung - ein bleibendes Problem der gesellschaftlichen Wirklichkeit. In: JSW 14 (1963) Heft 3, 59-85.

Paret, Vilfredo. Les Systèmes Socialistes. 2 Bände.
2 Paris 1926.

--- Traité de Sociologie Générale. Paris 1917.

Parry, Geraint. Political Elites (Studies in Political Science 5). London 1969.

Picht, Georg. Theologie und Kirche im zwanzigsten Jahrhundert. Stuttgart 1972.

Pius XII. Ansprache an die Teilnehmer des Weltkongresses für das Laienapostolat vom 14.10.1951.
In: AAS 43 (1951) 784-792 (Utz-Groner II 2965-2991).

--- Ansprache an den zweiten Weltkongreß des Laienapostolats. In: AAS 49 (1957) 922-939 (Utz-Groner III 5980-6012).

--- Katholische Elitengemeinschaft. Ansprache vom 21.5.1956. In: Utz-Groner III 4476-4479.

--- Grundlehren der wahren Demokratie. Weihnachtsbotschaft vom 24.12.1944. In: AAS 37 (1945) 10-23 (Utz-Groner II 3467-3510).

--- Enzyklika 'Mystici Corporis'. In: AAS 35 (1941) 193-248.

Plessner, Helmuth. Über Elite und Elitenbildung.
In: GM 6 (1955) 602-606.

Pöggeler, Franz. Elitebildung und Nachwuchsförderung
in familienpolitischer Sicht. In: Ordo socialis 11
(1963) 6-20.

Praetorius, Will. Zur Diskussion um das Problem der
Elite. In: Kirche in der Zeit. Evangelischer In-
formations- und Nachrichtendienst 12 (1957)
116-118.

Rahner, Karl. Das Charismatische in der Kirche. In:
LThK II² (1958) 1027-1029.

--- Demokratie in der Kirche? In: StdZ 93. Jg. 182.Bd
(1968) 1-15.

--- Das Dynamische in der Kirche (Quaestiones dispu-
tatae 5). Freiburg 1958 u.ö.

--- Marsch ins Ghetto? In: StdZ 97. Jg. 189.Bd (1972) 1f.

--- Das Verhältnis der Kirche zur Gegenwartssituation
im allgemeinen. In: Handbuch der Pastoraltheolo-
gie II/2. Freiburg 1966, 19-45.

--- Grundstrukturen im heutigen Verhältnis der Kirche
zur Welt. In: ebd. 203-261.

--- Kirche der Sünder. In: Schriften zur Theologie VI.
Einsiedeln 1965, 301-320.

--- Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vati-
kanischen Konzils. In: ebd. 321-345.

--- Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube.
In: Schriften zur Theologie VII. Freiburg 1966, 54-76.

--- Löscht den Geist nicht aus! In: ebd. 77-99.

--- Zur Situation des katholischen Intellektuellen.
In: ebd. 368-385.

--- Das neue Bild der Kirche. In: Schriften zur Theolo-
gie VIII. Freiburg 1968, 329-354.

--- Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des
Bekenntnisses in der Kirche. In: Schriften zur Theo-
logie IX. Freiburg 1970, 11-33.

--- Bemerkungen über das Charismatische in der Kirche.
In: ebd. 415-431.

- Ratzinger, Joseph. Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche. In: Die Zeit Jesu. Festschrift für H. Schlier, hrsg. von G. Bornkamm - K. Rahner. Freiburg 1970, 257-272.
- Das neue Volk Gottes, Entwürfe zur Ekklesiologie. 2Düsseldorf 1970.
- Ratzinger, Joseph - Maier, Hans. Demokratie in der Kirche (Werdende Welt 16). Limburg 1970.
- Rautenfeld, Harald von. Elite. In: Evangelisches Soziallexikon. Hrsg. von F. Karrenberg. 2Stuttgart 1965, 325-327.
- Reiwald, Paul. Vom Geist der Massen. Zürich 1948.
- Rich, Arthur. Christliche Existenz in der industriellen Welt. Zürich 1957.
- Das 'Humanum' als Leitbegriff der Sozialethik. In: Humane Gesellschaft. Hrsg. von T. Rendtorff - A. Rich. Zürich 1970, 13-45.
- Riesman, David - Denney, Reuel - Glazer, Nathan. Die einsame Masse (rde 72/73). Hamburg 1958 u.ä.
- Robert, Paul. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue Française. Tome II. Paris 1966.
- Röhrich, Wilfried. Der Elitegedanke in der modernen Demokratie. In: Macht und Ohnmacht des Politischen. Festschrift für M. Freund. Köln 1967, 90-101.
- Röpke, Wilhelm. Die Massengesellschaft und ihre Probleme. In: Masse und Demokratie. Hrsg. von A. Hunold. Erlenbach-Zürich 1957, 13-57.
- Roos, Lothar. Demokratie als Lebensform (Abhandlungen zur Sozialethik 1). München 1969.
- Rothert, Hans-Joachim. Macht, theologisch. In: Evangelisches Staatslexikon. Stuttgart 1966, 1269-1272.
- Sampson, Anthony. Wer regiert England? Anatomie einer Führungsschicht. München 1963.
- Schardt, Alois. Die Christliche Verantwortung des Laien. In: Christliche Verantwortung. Hrsg. von V. Hochgrebe. Würzburg 1968, 340-353.
- Scheler, Max. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Gesammelte Werke Bd 2). 4Bern 1954.

Scheler, Max. Die Wissensformen und die Gesellschaft.
(Gesammelte Werke Bd 8). ²Bern-München 1960.

--- Vorbilder und Führer. In: Schriften aus dem Nachlaß. Band 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre. (Gesammelte Werke Bd 10). ²Bern 1957, 255-344.

Schelkle, Hermann. Kirche als 'Elite' und 'Elite' in der Kirche. In: Wort und Schrift. Düsseldorf 1966, 96-112.

Schelsky, Helmut. Auf der Suche nach Wirklichkeit. Düsseldorf 1965.

--- Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart. ²Stuttgart 1954.

Schiwy, Günther. Intellektuelle und Demokratie heute. Würzburg 1966.

Schlier, Heinrich. Ekklesiologie des Neuen Testaments. In: Mysterium Salutis IV/1. Einsiedeln 1972, 101-221.

Schlink, Edmund. Zehn Bemerkungen zum Text. In: Die Autorität der Freiheit I. München 1967, 313-325.

Schluchter, Wolfgang. Der Elitebegriff als soziologische Kategorie. In: KölnerZSS 15 (1963) 233-256.

Schmaus, Michael. Das gegenseitige Verhältnis von Leib Christi und Volk Gottes im Kirchenverständnis. In: Volk Gottes. Festgabe für J. Höfer. Freiburg 1967, 13-27.

--- Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik II. München 1970.

Schmaus, Michael - Gössmann, Elisabeth (Hrsg.) Bildung und Bildungsrückstand (Theologische Fragen heute 6). München 1966.

Schmid, Josef. Reichtum I. In: LThK VIII² (1963) 1133-1135.

Schmidt, Karl Ludwig. ~~Erkenntnis~~. In: ThW III (1938) 502-539.

Schmidtchen, Gerhard. Gibt es eine protestantische Persönlichkeit? (Edition 'Arche Nova'). Zürich 1969.

--- Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse der konfessionellen Kultur. Bern 1972 (im Druck).

- Schmidtchen, Gerhard. Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. In Verbindung mit dem Institut für Demoskopie in Allensbach. Freiburg 1972.
- Schmölz, Franz Martin. Chance und Dilemma der politischen Ethik. Köln 1966.
- Schoeck, Helmut. Karl Mannheim als Wissenssoziologie. Dissertation. Tübingen 1948.
- Schöllgen, Werner. Aktuelle Moralprobleme. Düsseldorf 1955.
- Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre (Handbuch der katholischen Sittenlehre, hrsg. von F. Tillmann, Bd V) Düsseldorf 1953.
- Konkrete Ethik. Düsseldorf 1961.
- Recht und Bedeutung des Staates im Lichte der katholischen Moraltheologie. Bonn 1954.
- Schreuder, Osmund. Kirche im Vorort. Freiburg 1962.
- Priester und Laien. In: Gestaltwandel der Kirche (Theologia publica 5). Olten 1967, 61-80.
- Schrey, Heinz-Horst. Die neueren Untersuchungen zum Problem der Masse und ihre Bedeutung für die kirchliche Verkündigung. Tübingen 1939.
- Schürmann, Heinz. Die geistlichen Gnadengaben. In: De Ecclesia I. Freiburg 1966, 494-519.
- Schulz, Anselm. Nachfolge Christi I. In: LThK VII² (1962) 758f.
- Schulz, Hans. Deutsches Fremdwörterbuch, Bd 1. Straßburg 1913.
- Schumpeter, Joseph A. Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie. München 1950.
- Schwermer, Josef. Elitebildung aus der Sicht der Soziologie. In: KatBl 92 (1967) 298-303.
- Semmelroth, Otto. Recht und Grenzen eines Pluralismus in der Theologie. In: StdZ 97. Jg. 189. Bd (1972) 75-85.
- Sereno, Renzo. The Rulers. Leiden 1962.
- Sieburg, Friedrich. Elite und Prominenz in der heutigen Gesellschaft. In: Universitas 18 (1963) 837-846.

Solms, Max Graf. Analytische Gesellschaftslehre. Tübingen 1956.

Sontheimer, Kurt. Zum Begriff der Macht als Grundkategorie der politischen Wissenschaft. In: Wissenschaftliche Politik. Hrsg. von D. Oberndörfer. Freiburg 1962, 197-209.

Sorel, Georges. Über die Gewalt (Theorie I).
2Frankfurt/M. 1969.

Spael, Wilhelm. Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert. Seine Pionier- und Krisenzeiten 1890-1945. Würzburg 1964.

Stammer, Otto. Das Elitenproblem in der modernen Demokratie. In: SchmJbGVV 71 (1951) 513-540.

--- Elite und Elitebildung. In: WS 217-220.

--- Zum Elitenbegriff in der Demokratieforschung. In: Sozialökonomie in politischer Verantwortung. Hrsg. von O. Triebenstein. Festschrift für J. Tiburtius. Berlin 1964, 67-80.

Stegmann, Josef. Demokratie in der Kirche? In: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 12 (1971) 9-51.

Stolz, Walter. Die naturphilosophische Fragestellung C.F. von Weizsäckers. In: Orientierung 36 (1972) 144-148.

Svalastoga, Kaare. Prestige. In: WS 837-840.

Thielicke, Helmut. Theologische Ethik I-III. Tübingen 1958-1964.

Tillich, Paul. Begegnungen (Gesammelte Werke XII). Stuttgart 1971.

--- Geschichtliche und ungeschichtliche Geschichtsdeutung. In: Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie. (Gesammelte Werke VI). Stuttgart 1963, 109-125.

--- Masse und Geist. In: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus. (Gesammelte Werke II). Stuttgart 1962, 35-90.

Tillmann, Fritz. Die Idee der Nachfolge Christi (Handbuch der katholischen Sittenlehre III). Düsseldorf 1933.

Topitsch, Ernst. Prometheus und Sisyphos. Die Mythen des technischen Zeitalters. In: WoWa 9 (1954) 24-28.

Toynbee, Arnold J. A Study of History. Abridgement by D. C. Somervell. 2 Vol. New York-London 1947/1957. Deutsch: Der Gang der Weltgeschichte, übersetzt von J. von Kempster, 2 Bände. Stuttgart 1949/1958.

Tröger, Walter. Elitenbildung. Überlegungen zur Schulreform in der demokratischen Gesellschaft. München-Basel 1968.

Troeltsch, Ernst. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Beiheft 2 der Historischen Zeitschrift. München 1924.

--- Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912.

Ungern-Sternberg, Roderich von. Über die Begriffe 'Führer' und 'Elite'. In: SchmJbGVV 79 (1959), 1. Halbband, 27-36.

Untergang oder Übergang. 1. Internationaler Kulturkritiker-Kongress in München 1958. München-Gräfenberg 1959.

Utz, Arthur F. Die wertfreie Gesellschaft von heute. In: Ethik und Politik. Aktuelle Grundfragen der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Rechtsphilosophie. Stuttgart 1970, 52-59.

--- Sozialethik II. Heidelberg-Löwen 1963.

Vaticanum II

--- Constitutio dogmatica de ecclesia.
In: AAS 57 (1965) 5-75.

--- Constitutio pastoralis de ecclesia.
In: AAS 58 (1966) 1025-1120.

--- Decretum de apostolatu laicorum.
In: AAS 58 (1966) 837-864.

- Texte und Kommentare in: Das Zweite Vatikanische Konzil I-III (LThK²). Freiburg 1966-1968. -

Veblen, Thorstein. The Theory of the Leisure Class. New York 1934. Deutsch: Theorie der feinen Leute. Köln-Berlin o.J.

Verscheure, Jacques. Katholische Aktion. In: LthK VI² (1961) 74-77.

- Walker, Jack L. A Critique of the Elitist Theory of Democracy. In: AmPSR 60 (1966) 285-295, 391f.
- Weber, Alfred. Abschied von der bisherigen Geschichte. Hamburg 1946.
- Das Tragische und die Geschichte. ²München 1959.
- Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins. München 1953.
- Kultursoziologie. In: HWS 284-294.
- Soziologie. In: Propyläen-Weltgeschichte. Hrsg. von G. Mann. Band IX: Das Zwanzigste Jahrhundert. Berlin 1960, 595-632.
- Weber, Max. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie. I. ⁵Tübingen 1963, 17-206.
- Wirtschaft und Gesellschaft. 2 Halbbände. ⁴Tübingen 1956.
- Weippert, Georg. Die Technik und das Eliteproblem. In: Jenseits von Individualismus und Kollektivismus. Düsseldorf 1964, 233-256.
- Wendland, Heinz-Dietrich. Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart. Hamburg 1959.
- Die Briefe an die Korinther (Das Neue Testament Deutsch 7). ⁷Göttingen 1954.
- Die Kirche in der modernen Gesellschaft. ²Hamburg 1958.
- Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft. Gütersloh 1967.
- Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht. Köln 1965.
- Wette, Wolfram. Prominenz und Elite. Kritische Gedanken zur gegenwärtigen Gesellschaft. In: PädRdsch 19 (1965) 465-474.
- Wiese, Leopold von. Die leitenden Eliten. In: Universitas 10 (1955) 261-271.
- Klasse und Stand. In: HDSW VI (1959) 1-4.

Wiehn, Erhard. Theorien der sozialen Schichtung.
München 1968.

Wildenmann, Rudolf. Eliten in der Bundesrepublik.
Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung über
Einstellungen führender Positionsträger zur
Politik und Demokratie. Mannheim 1969 (hekto-
graphiert).

Wilkinson, Rupert (Ed.) Governing Elites. Studies in
Training and Selection. New York 1969.

Wurster, Jürgen. Herrschaft und Widerstand. Theorien
zur Zirkulation regierender Eliten. Dissertation
(Das wissenschaftliche Arbeitsbuch VIII/8).
Tübingen 1969.

Zapf, Wolfgang. Angst vor der wissenschaftlichen Frage.
Zur Diskussion über das 'katholische Bildungsdefizit'.
Materialien und Argumente. In: Bilanz des deutschen
Katholizismus. Hrsg. von N. Greinacher - H.T. Risse.
Mainz 1966, 405-440.

--- Wandlungen der deutschen Elite. Ein Zirkulations-
modell deutscher Führungsgruppen 1919-1961 (Studien
zur Soziologie 2). München 1965.

Zahrnt, Heinz. Probleme der Elitebildung (Furche-Büche-
rei 16). Hamburg 1955.

Zauels, Günter. Paretos Theorie der sozialen Heterogeni-
tät und Zirkulation der Eliten. Stuttgart 1968.

Zbinden, Hans. Einige Betrachtungen über Masse und Elite.
In: Massenwahn in Geschichte und Gegenwart. Ein Ta-
gungsbericht. Hrsg. von W. Bitter. Stuttgart 1965,
256-270.

--- Ohnmacht der Eliten? Über die Krise und Verantwor-
tung der geistigen Führungsschichten in der modernen
Gesellschaft (Schriften zur Zeit 26). Zürich 1963.

EINLEITUNG

Georg Lukács hat gelegentlich darauf hingewiesen, daß Führungsprobleme oder - pointierter - Eliteprobleme von Anfang an in jenen Ländern besonders heftige Kontroversen hervorriefen, in denen es kaum demokratische Traditionen gab, nämlich in Deutschland und Italien¹. Klaus von Beyme unterstreicht das und behauptet, in diesen sogenannten "verspäteten Nationen" rege sich noch heute bei der Erwähnung von 'Elite' ein schlechtes Gewissen, "denn nach der mißbräuchlichen Benutzung dieses Wortes in faschistischen Systemen sucht man es zu vermeiden"². In angelsächsischen Ländern sei das nicht so.

Die Feststellungen Lukács's und von Beymes enthalten insofern ein gut Teil Wahrheit, als tatsächlich die soziologischen Elitetheorien von Italien ihren Ausgang nahmen und in der deutschen Politologie und Soziologie immer eine breite Diskussion um die Auslegung des Begriffs geführt wurde, die in der ersten Hälfte der sechziger Jahre nochmals einen Höhepunkt erreichte. In der angelsächsischen sozialwissenschaftlichen Literatur gab es dagegen immer sehr starke Tendenzen, den Begriff vor allem operationell anzuwenden und seine materialen Dimensionen zu vernachlässigen. In jüngster Zeit zeigt sich jedoch auch darin eine Wende an. Aus dem Bewußtsein heraus, daß auch in Ländern mit langen Traditionen Demokratie nichts Selbstverständliches ist und um ihre Sicherung und Erneuerung gerungen werden muß, entstand auch dort eine Auseinandersetzung um Elitenherrschaft und richtiges Verständnis von Demokratie.

-
- 1) Georg Lukács, Die Zerstörung der Vernunft. Werke Band 9. Neuwied 1962, 545.
 - 2) Klaus von Beyme, Elite. In: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie, hrsg. von C.D. Kernig. Bd II. Freiburg 1968, 103-128, 106.

Dieser Untersuchung ist das Ziel gesteckt, die Probleme, die mit dem Begriff Elite in der Soziologie, Kulturphilosophie und in der christlichen Sozialethik verknüpft sind, unter der Rücksicht zu behandeln, wieweit seine Anwendung für den kirchlichen Bereich aufgrund der dabei zutage geförderten Ergebnisse legitim sei. Diese Frage hat darin ihre Berechtigung, daß mit den Vorstellungsfeldern, zu denen Elite gehört, historische Belastungen ganz besonderer Art verbunden sind, die sich nicht ohne weiteres übergehen lassen. Die verschiedenen Inhalte von Elite sind mit dem Terminus als solchem nicht einfach gegeben; dieser ist im höchsten Grad formal, für alle möglichen Inhalte offen. Seine Anwendung ist deshalb immer eine Folge seiner Definition. Um diese Definitionen geht es. Mit ihnen kommt jedesmal, wie zu zeigen sein wird, ein breites Spektrum sozialer Phänomene mit zur Sprache. Es geht bei der Diskussion um den Elitebegriff um Macht als die entscheidende Komponente politischen Geschehens; um die Frage nach den Trägern der kulturellen Prozesse, einschließlich Religion und Ethos, damit verbunden das Problem der Intelligenz; um die Bestimmungsgründe der sogenannten Leistungsgesellschaft und schließlich um die Führung von Demokratien.

Führungsprobleme entstehen in jeder Gruppe, Gemeinschaft und Gesellschaft. Sie sind mit den sozialen Bedingungen menschlichen Daseins gegeben. Es geht in dem Folgenden um sie jedoch nur insofern, als sie bewußt auf den Elitebegriff bezogen und dadurch in einer ganz bestimmten Perspektive gesehen werden. Deshalb wird auch dem Umstand Rechnung getragen, daß der Begriff Elite in den Gesellschaftstheorien aus dem kommunistischen Machtbereich und darüber hinaus im Marxismus überhaupt nicht im Zusammenhang mit Führungsproblemen gebraucht und auch sonst allgemein abgelehnt wird. "Das Wort 'Elite' kommt im politischen

Sprachschatz des Marxismus nur im pejorativen Sinn vor und soll der Entlarvung westlicher Doktrinen oder antidemokratischer Machtstrukturen dienen."³ Deshalb wird mit dem Begriff zugleich immer auch sein gesellschaftlicher Hintergrund zu bedenken sein, weil das für sein richtiges Verständnis entscheidend ist. Die Untersuchung bewegt sich damit im Feld westlicher Gesellschaftstheorien. An ihnen partizipiert die christliche Soziallehre beider Konfessionen nicht unwesentlich.

Der Titel der Dissertation wurde in Hinblick darauf formuliert, daß besonders im 2. Teil auch die Äußerungen evangelischer Theologie zum Thema Elite untersucht werden. Christliche Sozialethik ist als Oberbegriff für katholische Soziallehre und evangelische Sozialethik zu lesen und wurde deshalb gewählt, weil beide weithin normative Disziplinen sein wollen. Dabei wird der Begriff zugleich im weitesten Sinn benutzt, der den gelegentlichen Berührungen und Überschneidungen dieses Fachs mit angrenzenden Disziplinen, besonders der allgemeinen christlichen Moral und Ethik sowie der Pastoraltheologie Rechnung trägt. Die Berücksichtigung der Aussagen der evangelischen Theologie zum Thema Elite geschieht, um Vergleichsmöglichkeiten zu gewinnen und die Äußerungen von katholischer Seite zu verdeutlichen und zu klären. Eine erschöpfende Behandlung auch der evangelischen Sicht ist jedoch nicht beabsichtigt. Sie erforderte wohl eine gesonderte Untersuchung, die die der evangelischen Theologie eigenen Grundlagen ausführlicher würdigen müßte, als das in diesem Zusammenhang geschieht. Die Wahrnehmung der Vergleichsmöglichkeiten soll vor allem andeuten, daß grundsätzliche Entscheidungen besonders im Glaubens- und Weltverständnis bis in unser Pro-

3) K. v. Beyme in: Sowjetsystem II 120, vgl. ders., Die politische Elite in der Bundesrepublik Deutschland. München 1971, 9. Siehe dazu auch Helmuth Plessner, Über Elite und Elitenbildung. In: GM 6 (1955) 602-606, 604.

blem hinein größten Einfluß besitzen. Das sogenannte Inferioritätsgefühl der geistigen Schichten des Katholizismus zeugt bis in die Gegenwart hinein davon. Es gehört zum Hintergrund des Eliteproblems in Theologie und Kirche und berührt nicht unwesentlich die Frage, welche Anwendung des Elitebegriffs in ihrem Umkreis wünschenswert sei.

Der 1. Teil der Arbeit behandelt Ursprung und Geschichte des Begriffs in der Soziologie und Kulturphilosophie und bietet eine Darstellung der wichtigsten Elitedefinitionen und der ihnen zugrundeliegenden Theorien und ihrer einzelnen Aspekte. Ihm mußte bei der Fülle des Materials ein verhältnismäßig breiter Raum eingeräumt werden. Dies gilt insbesondere für die Elitetheorien der sogenannten Machiavellisten, zumal sie im Kern schon alle jene Probleme enthalten, die sich auch in der späteren politischen Soziologie mit dem Elitebegriff immer wieder stellten. Im Gebiet der Kulturphilosophie wird der Schwerpunkt auf die Darstellung der Kulturkritik Ortega y Gassetts und seines Elitebegriffs gelegt, weil dieser in der christlichen Sozialethik nachhaltigen Einfluß ausübte. Sowohl die Machiavellisten als auch Ortega verstehen Elite vom Gegensatz zur Masse. Weil dieser Antagonismus auch in der Sozialethik eine besondere Rolle spielt, wird ihm in allen Teilen der Untersuchung besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Im Bereich der christlichen Sozialethik gibt es kaum eigene Monographien, sondern fast nur Marginalien zum Thema Elite, doch sind diese zahlreich. Sie werden im 2. Teil zusammengestellt und in ihren sozialethischen und theologischen Voraussetzungen erörtert. Im 3. Teil erfolgt ein Vergleich der Wertsysteme, auf die der Elitebegriff bei seinem Gebrauch in den Wissenschaften jeweils bezogen wird, das heißt, es wird danach gefragt, wieweit sich die Inhalte, mit denen er in der Soziologie und Kulturphilosophie gefüllt wird, auch in der Sozialethik wiederfinden lassen

oder welche Akzentverschiebungen zu beobachten sind und welche Ursachen das hat.

Die Arbeit mündet im 4. Teil in eine Betrachtung über die Anwendbarkeit des Begriffs in seinen verschiedenen Perspektiven in Theologie und Kirche aus. Sofern er in der katholischen Theologie in bezug auf die Kirche schon Anwendung findet, setzt er, oft sehr deutlich artikuliert, ein bestimmtes Verständnis von Wesen und gesellschaftlicher Verfaßtheit der Kirche voraus. In der evangelischen Theologie wird er für die Kirche und unter Rücksicht auf ein bestimmtes Kirchenbild nur gelegentlich benutzt, weshalb sich auch von daher eine Beschränkung der Ausführungen besonders des letzten Teils auf die katholische Kirche und ihre Probleme nahelegt. Kommt im 3. Teil das Verhältnis von Theologie und Kirche zur Macht und einem funktionalen Verständnis der Führungsaufgaben, zu Leistung und Technik, zu kultureller Kreativität und der Intelligenz zur Sprache, so im 4. Teil die durch die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils erneut angeregte Diskussion um Amt und Charisma sowie die sogenannte Demokratisierung der Kirche. Dabei wird aus methodischen Gründen zwischen der Kirche in ihren sozio-kulturellen Bedingungen und als sozio-kulturellem Gebilde und ihrem theologischen Wesensverständnis unterschieden. Von letzterem erfährt jede Weise der gesellschaftlichen Verfaßtheit der Kirche stets Richtung und Korrektur. Die Wechselbeziehung zwischen beiden wird wiederholt aufscheinen. -

Mit dieser Arbeit wird eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Geschichte des Begriffs Elite und seiner materialen Probleme in einem Augenblick angestrebt, da es auch in der deutschen Soziologie üblich geworden ist, diese Probleme als unwesentlich zu behandeln und den Begriff nach angelsächsischem Vorbild rein operationell, im Sinn einer 'working definition' zu gebrauchen. Doch wird auch dabei häufig das Verhältnis von Elite und Demokratie we-

nigstens am Rande diskutiert und versucht, das überkommene Verständnis von Demokratie als einer politischen Methode auszudehnen und Demokratie als allgemeine Lebensform zu definieren. Diese Veränderung fordert letztlich ein elitäres Bewußtsein aller Glieder einer demokratischen Gesellschaft. Die Diskussion um eine sogenannte Demokratisierung der Kirche knüpft gewöhnlich an diesen weiten Sinn von Demokratie an⁴. Im Horizont der sich damit ergebenden Probleme scheint deshalb eine Untersuchung der inhaltlichen Aspekte des Elitebegriffs mit Hinblick auf die Fremd- und Selbsteinschätzung von Amtsträgern und Laien und der ihnen zugeschriebenen oder von ihnen erwarteten Funktionen notwendig, weil von ihrer Klärung Richtung und Sinn einer 'Demokratisierung' und das Verhältnis der Kirche zur Welt abhängen.

4) Vgl. dazu Lothar Roos, Demokratie als Lebensform. München 1969, bes. 222f.

1. T e i l

Der Elitebegriff
in der Soziologie und Kulturphilosophie

I DER ELITEBEGRIFF BEI DEN 'MACHIAVELLISTEN'

PARETO, MOSCA UND MICHELS

DARSTELLUNG

1. Der moderne Machiavellismus

Jede Beschäftigung mit dem Elitebegriff muß bei den Klassikern Mosca, Pareto und Michels beginnen. Ihre Hauptwerke erschienen in der Zeit zwischen ausgehendem 19. Jahrhundert und Erstem Weltkrieg. Sie behandeln das Phänomen 'Elite' vor allem im Bereich der Politik. Dabei ist eine gegenseitige Beeinflussung und Abhängigkeit deutlich erkennbar, so selbständig Themenstellung und Gedankenführung bei ihnen im einzelnen auch sein mögen; zwischen Mosca und Pareto entbrannte deswegen sogar ein heftiger Streit um das Erstgeburtsrecht mancher Ideen. Wichtiger als die Frage, wo der eigentliche Ursprung eines Gedankens zu finden ist, ist die Tatsache, daß alle drei ihre Untersuchungen von einer Position aus führen, welche Politik in der Nachfolge Machiavellis ausschließlich als "Kampf um die Macht"¹ definiert. Das läßt sich besonders bei Pareto bis in Einzelheiten zeigen. Er beruft sich aufgrund dieses Verständnisses von Politik des öfteren auf Machiavelli und bekundet ihm ausdrücklich seine Verehrung².

-
- 1) Vgl. James Burnham, Die Machiavellisten. Verteidiger der Freiheit. Zürich 1949, 105.
 - 2) Vgl. Vilfredo Pareto, *Traité de Sociologie Générale*, ed. française par Pierre Bovan (revue par l'auteur). Paris 1917, §§ 2410, 2529, 2532. - Es ist in der Literatur üblich, Paretos Ausführungen im 'Trattato di sociologia generale' (Florenz 1916) nach dieser französischen Übersetzung zu zitieren, zumal sie vom Autor selbst durchgesehen wurde. Paretos 'Traité' ist nach Paragraphen durchnummeriert, die oft nicht mehr als einen Abschnitt umfassen. Da diese Paragraphenzählung in allen Ausgaben und Übersetzungen dieselbe ist, wird hier dem Brauch gefolgt, jeweils nur die Paragraphen zu zitieren. Wörtliche Zitate stammen - wenn nicht anders angegeben - aus der Auswahl-Übersetzung von Carl Brinkmann, Vilfredo Pareto. Allgemeine Soziologie. Tübingen 1955. Bei diesen Zitaten werden in Klammern auch die Seitenzahlen genannt.

'Machiavellismus' ist heute ein Begriff mit vornehmlich negativer Bedeutung. Erwin Faul definiert deshalb: "Der Machiavellismus ist die Art technischer Verfügung, die den Menschen selber zu ihrem 'Material' macht, indem sie seine natürlichen Leidenschaften und Interessen politisch zweckmäßig steuert. Von der isolierten Lebensorientierung dieser politischen Technik ausgehend, hatte schon Machiavelli jeden Kontakt mit einer anderweitigen, das heißt vor allem sittlichen Wirklichkeit verloren."³ Dennoch wußten die Machiavellisten sehr wohl um die Macht ethischer Postulate und suchten deshalb bewußt die politische Nutzung wenigstens des Anscheins sittlicher Normen, wenn nicht gar die "Hervorzauberung" solcher (täuschender) Glaubensinhalte. Diesem Opportunismus korrespondiere eine entsprechende Weltanschauung. Das christliche Vertrauen in den "Sinn der Geschichte" oder etwa auch der griechische Glaube an den "weltdurchwaltenden Logos" würden untergraben und durch "die Naturgegebenheiten des blinden Ungefährs (fortuna) und den damit angelegten Hang zur Dekadenz"⁴ ersetzt. Nicht Vernunftbetrachtungen bewegten hier die menschlichen Dinge, "sondern vitale Triebe, die es rechnend anzuordnen und zu nutzen gilt. So hat denn der Machiavellismus in seiner zugespitztesten Prägung den Charakter eines technischen Wissens von den menschlichen Trieben, Leidenschaften und Gefühlen, das in einem Wechselspiel von Entschleierung (für sich selbst) und Verschleierung (für die anderen) politisch nutzbar wird."⁵

Die Definition Fauls gibt zweifellos eine weit verbreitete Ansicht über Machiavelli und seine Jünger wieder, wobei nicht übersehen werden darf, daß die Propagierung eines modernen Machiavellismus im Faschismus ganz wesentlich

3) Erwin Faul, Der moderne Machiavellismus. Köln-Berlin 1961, 355.

4) Alle Zitate ebd. 18f.

5) Ebd. 19.

zu ihrem - verdient oder unverdient - schlechten Ruf beigetragen hat. Aber auch gegenteilige Wertschätzungen lassen sich durchaus finden. Als Beispiel mag James Burnham dienen⁶. Er sieht in Machiavelli den Vorläufer einer leidenschaftslosen, exakten politischen Wissenschaft, die vornehmlich empirische Daten zu analysieren habe mit dem Ziel, den 'Kampf um die Macht' - das Wesen aller Politik - durchschaubar zu machen und zur Aufstellung allgemeingültiger Gesetze zu kommen. Dabei gehe es Machiavelli nicht um Aussagen über den Menschen und seine Natur schlechthin, sondern nur um den "politischen Menschen" - vergleichbar Adam Smith, der sich seinerseits darauf beschränkte, nur den "Wirtschaftsmenschen" zu analysieren⁷. Burnham stellt Machiavelli in eine Linie mit Leonardo da Vinci und Kopernikus. Alle drei hätten das Wesen der wissenschaftlichen Methode noch nicht voll und ganz verstanden, jedoch in entscheidenden Zügen vorausgeahnt und teilweise realisiert. Das Grundsätzliche dieses Denkens sei tendenziell bei Machiavelli bereits da. Sein Ethos sei das der modernen Wissenschaft⁸. Es finde sich bei den modernen Machiavellisten vollendet wieder.

Diese Interpretation verquickt Burnham mit den Problemen der modernen Massendemokratie, deren Bestand nach ihm wesentlich an einer ständigen Balance der verschiedenen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Mächte hängt. Nur ein Gleichgewicht der Kräfte könne einer Gesellschaft die Freiheit garantieren. Auch Machiavelli sei es letztlich um Machtbalance und Freiheit gegangen, weswegen er die republikanische Regierungsform bevorzugt habe⁹.

6) Vgl. oben Anmerkung 1.

7) Vgl. J. Burnham, Machiavellisten 79.

8) Vgl. ebd. 70f.

9) Vgl. ebd. 96f.

Burnham überinterpretiert Machiavelli. Er belastet ihn zu sehr mit heutigen Problemen, als daß er ihm wirklich gerecht werden könnte¹⁰. Tatsächlich paßt seine Analyse eher auf Pareto, Mosca und Michels denn auf Machiavelli selbst.

Es ist hier nicht der Ort, um auf den Streit über die richtige Interpretation Machiavellis und der modernen Machiavellisten noch weiter einzugehen¹¹. Es genügt zunächst, in Absehung von vorgreifenden Wertungen die modernen Machiavellisten, die im folgenden zur Sprache kommen sollen, so zu verstehen, daß sie Politik ausschließlich als 'Kampf um die Macht' definieren. Ihr Elitebegriff ist von dieser Voraussetzung durchtränkt. Die Problematik dieser Prämisse wird zu zeigen sein.

2. Die Herkunft des Elitebegriffs und sein Eindringen in die politische Soziologie

Der Elitebegriff, heute völlig in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen, fand sich im Deutschen bis zum Ende des 19. Jahrhunderts nur selten. In der deutschen Literatur erscheint er erstmals 1768 bei Lavater, der von der "Elite des ganzen Menschengeschlechts"¹² spricht. Er kommt

-
- 10) Burnham muß selbst gespürt haben, daß seine Interpretation Machiavellis überzogen ist. So heißt es etwa 'Machiavellisten' 105f: "Viele Einsichten Machiavellis stehen nur implizite in seinen Schriften, ja, ich ließ ihm vielleicht mehr als Gerechtigkeit widerfahren, indem ich vieles herausstellte, was ihm womöglich selbst nicht vollkommen bewußt war."
- 11) Beispiele der verschiedensten Deutungen liefert E. Faul, Machiavellismus 14f.
- 12) Vgl. Hans Schulz, Deutsches Fremdwörterbuch, Bd 1. Straßburg 1913, 169; Paul Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue Française. Tome II. Paris 1966, 424. Vgl. auch Hans P. Freitzel, Elitebegriff und Sozialstruktur. Eine soziologische Begriffsanalyse. Stuttgart 1962, 10; Walter Tröger, Elitenbildung. Überlegungen zur Schulreform in einer demokratischen Gesellschaft. München-Basel 1968, 12.

als Lehnwort aus Frankreich. Über den ursprünglich allgemeinen Sinn von 'Auswahl', später 'qualitativer' Auswahl (lateinische Wurzel: eligere, französisch élire, davon als substantiviertes Partizip élite) hinaus verengte sich 'Elite' vermutlich im 16. und 17. Jahrhundert zu einer sozialen Kategorie. Der Terminus dürfte nun dazu geeignet haben, die 'Ausgelesenheit' und 'Erlesenheit' des höfischen 'honnête homme' zu charakterisieren. Orientiert an diesem französischen Adelsideal und der verwandten englischen 'gentleman'-Vorstellung soll er in der Aufklärung auch in Kreise des selbstbewußter werdenden Bürgertums eingedrungen sein: Zur Elite durfte sich zählen, wer durch Geist und Tugend unter den Standesgenossen hervorragte. Wahrscheinlich war es das spezifische Lebensgefühl dieses Bürgertums, das 'Elite' bald in dem Sinne wandelte, daß Geist und Tugend nur dann für die Zugehörigkeit zu ihr relevant wurden, wenn sie sich mit persönlicher Leistung paarten¹³.

Diese Entwicklung vollzog sich - wenn überhaupt so eindeutig, wie hier dargestellt - am Rande der Sprachgeschichte. Erst die Theorien von Pareto, Mosca, Sorel und anderen gaben dem Begriff als sozialer Kategorie größeres Profil und ließen ihn schließlich auch in die deutsche Alltagssprache Eingang finden. Hier wurde er rasch immer vager und verschwommener, so daß er sich in der heute für

13) Vgl. H.P. Dreitzel, Elitebegriff 11f, 45; Hans Kähler, Der Elitebegriff in der Pädagogik. Dissertation. Göttingen 1951, 82f, 94, 99 - und Carl Jacob Burckhardt, Der Honnête Homme. Das Eliteproblem im 17. Jahrhundert. In: Gestalten und Mächte. Reden und Aufsätze. Zürich 1941, 71ff. - Tröger wendet gegen die Darstellung der Begriffsgeschichte bei Dreitzel, der hier mit Abschwächung der bei diesem sehr bestimmten Aussagen gefolgt wird, allerdings ein, daß sie sich nicht auf genügend Belege stützen könne. Der Begriff habe im 16. und 17. Jahrhundert wohl eine qualitative Auswahl gemeint, jedoch nicht in bezug auf bestimmte, sozial festgelegte Kreise. Vgl. W. Tröger, Elitenbildung 12f.

den einzelnen kaum noch durchschaubaren, vielschichtigen Gesellschaft vorzüglich dazu eignet, ganz allgemein 'symbolhaft' 'die da oben' zu bezeichnen, welche an den verschiedensten gesellschaftlichen Knotenpunkten ihre Hand im Spiel haben und von denen man hofft, daß sie zu den für diese Positionen Geeignetesten gehören¹⁴.

Zu der Ungenauigkeit des Begriffs haben allerdings ganz wesentlich auch die Elitetheoretiker selbst beigetragen. Nur selten bemühen sie sich um exakte Definitionen; versuchen sie aber solche, so sind sie oft nicht genügend abgesichert und lassen sich rasch durch ähnliche Begriffe in Frage stellen. So gelten beispielsweise Pareto, Mosca und Michels als die Klassiker der Elitetheorien. Dennoch benutzt am eindeutigsten und durchgängig nur Pareto den Begriff 'Elite', Mosca, Anreger Paretos, bevorzugt den Terminus 'herrschende' oder 'politische Klasse' und für Michels' Sprechweise sind die Begriffe 'Führer' und 'Führung' kennzeichnend. Neben der jeweils dominierenden Sprachregelung finden sich aber häufig auch verwandte Termini. Es empfiehlt sich, aufgrund dieses Befundes mit Pareto zu beginnen. Moscas und Michels' Theorien sollen danach zur Konfrontation mit den Problemen benutzt werden, die eine derart breite Begriffsapparatur aufwirft.

14) "Die Kompliziertheit der gegenwärtigen Gesellschaft macht es dem einzelnen unmöglich, von seiner Position im Sozialgefüge aus das gesellschaftliche Ganze zu durchschauen. In dieser Situation eignet sich der Elitebegriff zur symbolhaften Bezeichnung von 'denen da oben', die den einzelnen - jedenfalls scheinbar - führen und verwalten. Mit dem Gefühl, diesen Führungsmächten ausgeliefert zu sein, verbindet er die dumpfe Hoffnung auf die eigentliche, 'echte' Elite, die die Menschheit zu einer materiell oder ideell besseren Zukunft führen soll. So erhält denn der Elitebegriff sein Janusgesicht von Traum und Wirklichkeit. Bewunderung und Abscheu mischen sich ihm gegenüber und machen ihn zu einem Kennzeichen moderner Ohnmacht im Angesicht einer scheinbar alles beherrschenden, unfaßbaren Gesellschaft: Der Elitebegriff wird zu einer Aufgabe der Soziologie." (H.P. Dreitzel, Elitebegriff lf).

3. Die 'regierende Elite' bei Pareto

Paretos Elitetheorie kann nur auf dem Hintergrund seines Wissenschaftsideals verstanden werden. Dieses ist geprägt von den Methoden der Physik und Mathematik, von denen er herkommt und die er bereits im Gebiet der Nationalökonomie angewandt hatte, bevor er sich der Soziologie zu widmen begann. In seinem 'Trattato di sociologia generale'¹⁵ geht es ihm darum, die jederzeit und überall anfindbaren Gesetzmäßigkeiten gesellschaftlichen Lebens zu eruieren und mit Tatsachen nach derselben Methode zu belegen, die auch der Naturwissenschaftler zur Aufstellung universaler Urteile benützt. Um das zu erreichen, breitet er zu jedem Punkt seiner Theorie eine immense Fülle historischen Materials vor dem Leser aus, dem neben seiner induktiven Methode ganz wesentlich die Schuld daran zukommt, daß sein Werk so unübersichtlich und verschlungen ist. -

"Soziologie nun ist für Pareto eben jenes Gebiet sowohl subjektiven Erlebens wie objektiver Tatsachen, wo gerade die strenge Befolgung 'naturwissenschaftlichen' Experimentierens und Schließens aus den Experimenten auf ein gänzlich eigenartiges Phänomen trifft: den 'nicht-logischen' irrationalen Grund alles rationalen menschlichen Handelns."¹⁶ Analysiert man nämlich die Elemente menschlichen Handelns, so ergibt sich nach Pareto, daß die tatsächlichen Handlungsinteressen im sozialen Leben gewöhnlich schein-logisch verschleiert werden. Eine solche Verhüllung nennt er Derivation. Das ganze Leben ist in Derivationen versponnen, besonders der unterschwellige irrationale Kern jedes Handelns. Dessen Manifestationen im sozia-

15) Vgl. oben Anmerkung 2.

16) C. Brinkmann in der Einleitung zu: Vilfredo Pareto, Allgemeine Soziologie 3.

len Verhalten werden von ihm als Residuen bezeichnet¹⁷. Sie sind sehr viel beständiger als die Derivationen, die sich den Wechselfällen und Interessen des Lebens stets neu anpassen müssen.

Pareto klassifiziert sechs Residuen. Die beiden ersten und für das Verständnis der Elitentheorie ungemein wichtigen sind das Residuum der Kombination, welches auf Fortschritt, Wechsel im Handeln drängt, und das Residuum der Persistenz der Aggregate, das die Tendenz zum Verharren, zum Konservatismus bezeichnet¹⁸. An ihrer jeweiligen Verteilung hängt letztlich das soziale Gleichgewicht. Denn das Gesamt des Residuenbestandes bleibt in den menschlichen Gemeinschaften, etwa in einem Volk, zwar stets erhalten, die jeweilige Verteilung bei den einzelnen und Gruppen aber ist in ständiger Bewegung. Damit aber werden die Residuen auch zum Schlüssel für den sogenannten 'Kreislauf der Eliten'.

Logische Handlungen sind für Pareto allein diejenigen Tätigkeiten, "die nicht nur für ihr Subjekt, sondern auch für Besitzer ausgedehnterer Kenntnisse mit ihrem Zweck logisch verbunden sind"¹⁹. Ein solches zweckrationales logisches Denken nimmt er hauptsächlich für den Bereich der Ökonomie an. Das sonstige Leben aber wird vom nicht-logischen Verhalten (was nicht unlogisch bedeutet!) und dem schwer durchschaubaren Zusammenspiel zwischen Residuen und Derivationen bestimmt; wer zur Elite gehört, muß darum wissen und damit rechnen können. Denn die politi-

17) Vgl. V. Pareto, *Traité* § 798. - Zur richtigen Einschätzung der Residuen vgl. Rudolf Hamann, *Paretos Elitentheorie und ihre Stellung in der neueren Soziologie*. Stuttgart 1964, 6; Gottfried Eisermann, *Vilfredo Pareto als Nationalökonom und Soziologe*. Tübingen 1961, 43f; Peter Hübner, *Herrschende Klasse und Elite. Eine Strukturanalyse der Gesellschaftstheorien Moscas und Paretos*. Berlin 1967, 96 und 99; Günter Zauels, *Paretos Theorie der sozialen Heterogenität und Zirkulation der Eliten*. Stuttgart 1968, 20.

18) Vgl. V. Pareto, *Traité* §§ 888ff.

19) Ebd. § 150 (bei C. Brinkmann, Pareto 28).

schen Anschauungen und Erwartungen eines Volkes, auf die sich die Regierenden zu stützen suchen, beruhen immer auf bestimmten Residuen. Ihre Wirksamkeit und vor allem soziale Nützlichkeit sind umso größer, je stärker sie mit den entsprechenden Residuen verknüpft sind, zum Beispiel ein Legitimitätsglaube mit der Persistenz der Aggregate. Diese soziale Nützlichkeit hat nichts mit der logisch-experimentellen Wahrheit einer Theorie oder eines Glaubens zu tun. Beide können einander entgegengesetzt sein²⁰.

Der Erklärung, was nun die Elite sei und wer sich zu ihr zählen dürfe, gibt Pareto zunächst eine sehr breite Basis, indem er die Leistung zum entscheidenden Kriterium der Zugehörigkeit zu ihr macht. Es wäre am sinnvollsten, die Besten eines jeden Berufes mit Hilfe eines unbestechlichen Punktsystems zu ermitteln und ihnen die Bezeichnung Elite vorzubehalten, gleichgültig zunächst, um welche Berufe es sich handelt. Auch die Diebe sollen ihre Elite haben²¹. Die Schwierigkeit sei dabei jedoch, daß es tatsächlich keine Prüfungen gebe, mittels derer man jedem seinen genauen Platz in der Gesellschaft anweisen könne. Bestimmte Etiketten müßten die Prüfungen ersetzen (etwa Rechtsanwalt, Staatsmann u.ä.); doch müsse man sich bewußt sein, daß sie nur allzu oft unzuverlässig und nicht immer Qualitätsmarken seien. Die Unstimmigkeit etwa von beispielsweise erblichen Etiketten wie 'Reichtum' oder 'gute Familie' könne sich bei der Ergänzung der regierenden Elite sehr negativ auswirken und die ganze Gesellschaft belasten²².

20) Vgl. ebd. §§ 843, 1682, 1868, 2002, 2048, 2341.

21) Vgl. ebd. §§ 2027-2031.

22) Vgl. ebd. §§ 2035-2040.

Sehr rasch wendet sich die Aufmerksamkeit Paretos vom nicht exakt zu messenden Leistungsmoment und den Eliten in allen Gesellschaftsbereichen seinem eigentlichen Problem zu, der "regierenden Elite". Zu ihr sollen diejenigen gehören, "die unmittelbar oder mittelbar eine bemerkenswerte Rolle in der höchsten Gewalt spielen"²³. Da die regierende Elite den Hauptgegenstand seiner Untersuchungen bildet, vereinfacht er die gesellschaftliche Schichtung dichotomisch und resümiert: "Wir haben also in der Bevölkerung zwei Schichten. 1. Die niedere, elitefremde Schicht ..., 2. die obere, die Elite selbst, die wieder zerfällt in a) die regierende, b) die nicht-regierende."²⁴

Alle wesentlichen gesellschaftlichen Prozesse, vor allem die der Integration und Desintegration, betrachtet Pareto in seiner Soziologie stets zuerst aus der Sicht der regierenden Elite. Er behandelt sie deshalb in erster Linie unter dem Thema 'Zirkulation der Eliten', bei dem es um die Existenzfrage jeder regierenden Elite geht: ihre Regenerationsfähigkeit. Eine in sich kastenartig abgeschlossene Elite kann auf die Dauer nicht an der Macht bleiben. Doch ist für den Zugang zu Elitepositionen nicht der juristische Zustand entscheidend, sondern der faktische. Eine rechtlich geschlossene Kaste kann tatsächlich beträchtliche Infiltrationsmöglichkeiten bieten²⁵. Regierende Eliten, Aristokratien, herrschende Klassen - diese Termini gebraucht Pareto im Kreislaufmodell, und nicht nur hier, nahezu synonym - verfallen ohne Parvenüs. "Ihre Tatkraft nimmt ab und es verschieben sich die Verhältnisse der Residuen, die ihnen ermöglichten, sich der Herrschaft zu bemächtigen und

23) Ebd. § 2032 (bei C. Brinkmann, Pareto 222).

24) Ebd. § 2034 (bei C. Brinkmann, Pareto 222).

25) Vgl. ebd. § 2046.

sie zu behaupten ... Die herrschende Klasse wird, nicht nur in der Zahl, sondern, was wichtiger ist, auch in der Eigenschaft von solchen Familien fortgesetzt, die aus den Unterschichten kommen und die die für die Behauptung der Macht nötige Tatkraft sowie die erforderlichen Proportionen von Residuen mitbringen. Durch den Verlust ihrer entarteten Mitglieder wird die herrschende Klasse tüchtig erhalten."²⁶ Da dieser Vorgang nach Pareto in allen Gesellschaften und Kulturen ständig zu beobachten ist, definiert er mit einem Bonmot die Geschichte als einen "Friedhof von Aristokratien"²⁷.

Für das Schicksal der regierenden Elite und das mit diesem Schicksal verwobene soziale Gleichgewicht ist ein ausgewogenes Verhältnis der Residuen der Kombination und der Persistenz der Aggregate entscheidend. Herrscht in ihr das Residuum der Kombination vor, so wird sie dazu neigen, bei ihren Aktionen die List der gewaltsamen Machtanwendung vorzuziehen. Umgekehrt dagegen verhält es sich, wenn das Persistenz-Residuum im Übergewicht ist. Pareto übernimmt zur Kennzeichnung der vornehmlich mit List bzw. Gewalt operierenden Politiker die Bilder von 'Fuchs' und 'Löwe' bei Machiavelli²⁸; für den wirtschaftlichen Sektor spricht er von 'Spekulanten' (Kombination) und 'Rentnern' (Persistenz)²⁹. Normalerweise muß es die regierende Elite verstehen, ihre Position mit List und Klugheit, die auch Betrug und Bestechung nicht meidet, zu behaupten und zur Gewalt nur dann ihre Zuflucht zu nehmen, wenn das zur

26) Ebd. § 2054 (bei C. Brinkmann, Pareto 229f).

27) Ebd. § 2053 (bei C. Brinkmann, Pareto 229).

28) Vgl. ebd. § 2178, vgl. Niccolò Machiavelli, Der Fürst (Il Principe), übersetzt und hrsg. von R. Zorn. Stuttgart 1955, 72 (XXVIII. Kap.).

29) Vgl. V. Pareto, Traité §§ 2233ff.

Durchsetzung ihrer Interessen unbedingt erforderlich ist. Diese Klugheit gebietet ihr, sich nicht abzukapseln und ständig die Führungstalente in der beherrschten Schicht abzuschöpfen und sich zu integrieren. Auf diese Weise wird der regierten Klasse, in der gewöhnlich die Residuen der Persistenz dominierend sind, die Möglichkeit zur Organisation gegen die regierende Klasse genommen, der es mit Hilfe der neuen Elemente zugleich gelingt, nicht den notwendigen Kontakt mit den Regierten zu verlieren. Dadurch kann sie auf evolutionärem Wege die Zirkulation durch beständige Transformation der eigenen Kräfte steuern³⁰.

Isoliert sie sich jedoch entgegen aller Vernunft und ist womöglich noch bestrebt, jeder Anwendung von Gewalt grundsätzlich aus dem Wege zu gehen, so kann das der Anfang einer Revolution sein. "Revolutionen entstehen, weil sich bei langsamer werdendem Kreislauf der Eliten oder aus anderen Ursachen Elemente mit unterlegenen Eigenschaften in den Oberschichten ansammeln. Diese Elemente besitzen nicht mehr die Residuen, die sie an der Macht halten können; sie meiden die Anwendung von Gewalt. Zugleich entwickeln sich in den Unterschichten Elemente von überlegener Beschaffenheit, die die zum Herrschen notwendigen Residuen besitzen und zur Gewaltanwendung entschlossen sind."³¹

Die Neigung einer degenerierenden Elite, allein zur Taktik Zuflucht zu nehmen und den "schwächlichen" Gewaltverzicht womöglich mit humanitären Derivationen zu beschönigen, bildlich gesehen, nur 'Fuchs' zu sein und die zum Herrschen notwendige Stärke des 'Löwen' zu verlieren, gefährdet das Gleichgewicht der gesamten Gesellschaft. Denn das Überwiegen der Kombinationsinstinkte führt dazu, daß die regierende Elite nur noch von der List für den jewei-

30) Vgl. ebd. §§ 2178 und 2179, jeweils Punkt 2.

31) Ebd. § 2057 (bei C. Brinkmann, Pareto 230).

ligen Tag lebt, keine großen Pläne in Angriff nehmen kann und das Wohl des ganzen Staates aus den Augen verliert, da sie zu sehr mit der Erhaltung ihrer eigenen Interessen beschäftigt ist³². Auseinandersetzungen mit anderen Staaten sucht sie aus dem Wege zu gehen oder bemüht sich, sie nur im Gebiet der Wirtschaft auszutragen, selbst auf die Gefahr hin, daß dadurch unter der Decke scheinbaren Einvernehmens weiterschwelende Konflikte später zu einer existenzbedrohenden Kraftprobe führen. Wird der Abstand der Kombinationsinstinkte von der vornehmlich in der beherrschten Schicht antreffbaren Persistenz der Aggregate zu groß, dann wird die Revolution unvermeidlich. Diese kann eine neue regierende Elite mit der nötigen Persistenz an die Macht bringen. Der Kreislauf kann dann von neuem beginnen³³. Nach plötzlichen "heftigen Störungen" und "Überschwemmungen" ist der Fluß "in sein Bett zurückgekehrt und strömt wieder regelrecht"³⁴.

32) Vgl. ebd. § 2179.

33) Vgl. ebd. §§ 2178 und 2179, jeweils die Punkte 3 bis 5.

34) Ebd. § 2056 (bei C. Brinkmann, Pareto 230). - Die bündigste, weil schematisierte Skizzierung der Eliten-Zirkulation gibt Vilfredo Pareto in: Les Systèmes Socialistes. 2 Bände, ²Paris 1926, hier: Bd 1, 35f.

4. 'Herrschende' oder 'politische Klasse' bei Mosca

Gaetano Mosca, dessen 'Elementi di Scienza Politica' erstmals 1895 in Turin erschienen, hatte zweifellos ein Recht, auf der Urheberschaft wesentlicher Gedanken, die bei Pareto in plastischer Ausführung erscheinen, zu bestehen, finden sich doch einige, für die Auseinandersetzung mit Pareto wesentliche Teile der 'Elementi' bereits in der 'Teorica dei governi e governo parlamentare' von 1884, während Pareto seinen 'Trattato' erstmals 1916 veröffentlichte. Dennoch war letzterem eine größere Bekanntheit beschieden, was unter anderem daran liegen mag, daß seine Werke sehr bald aus dem Italienischen ins Französische übersetzt wurden, wodurch sie der Wissenschaft leicht zugänglich wurden³⁵.

Mosca entscheidet sich in Auseinandersetzung mit Pareto eindeutig gegen den Begriff 'Elite' im politischen Bereich, da er zu leicht zu moralischen Wertungen führe; er handelt deshalb auch nicht von Eliten, sondern von 'herrschenden' oder 'politischen' Klassen, wie er in den späteren Auflagen der 'Elementi' eigens betont.

"... im politischen Leben bedeutet das Attribut 'Beste' meist Menschen, die zur Regierung ihrer Mitmenschen am besten geeignet sind. In diesem Sinn kann das Adjektiv in normalen Zeiten stets für die herrschende Klasse gebraucht werden, denn die Tatsache, daß sie herrscht, beweist schon, daß sie aus den Elementen besteht, die zu dieser Zeit und in diesem Lande am besten zum Herrschen geeignet sind; was nicht heißt, daß es sich dabei immer um die intellektuell und vor allem moralisch 'besten' Elemente handelt ... Aus diesem Grunde halten wir den

35) Diesen Grund nennt Robert Michels: Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens (Leipzig 1911). Neudr. der 2.Aufl., hrsg. von W. Conze, Stuttgart 1970, 352.

von Pareto gewählten Ausdruck 'Elite' zur Bezeichnung unserer 'Politischen Klasse' für ungenau."³⁶ Wenn Mosca trotz dieser Ablehnung des Elitebegriffs hier dennoch zur Sprache kommt, so zum einen deshalb, weil Pareto in seinen entscheidenden Aussagen zum Eliteproblem in ihm seinen Vorgänger hat und Mosca aus diesem Grund in den Theorien späterer, vor allem amerikanischer 'Elitisten' kaum eine geringere Rolle spielt als jener, und zum anderen, weil durch die ganze Art, in der Mosca sein Thema der herrschenden Klasse angeht, deutlich wird, wie fließend Begriffe und Inhalte der Elitetheorien sind und wie problematisch der Elitebegriff in der Politik sein muß, wenn er sich derart leicht mit dem der herrschenden oder politischen Klasse austauschen läßt. Pareto benutzt ja tatsächlich beide Bezeichnungen sorglos nebeneinander³⁷. Diese Affinität zwischen Klassen- und Elitebegriff macht es nötig, auch auf das Klassenproblem näher einzugehen.

Mosca entwickelt seine Theorie der herrschenden Klasse unter der gleichen Voraussetzung, die auch bei Paretos Ausführungen zum sozialen Gleichgewicht stillschweigend impliziert wird und die ihm die Feststellung angeblich universeller sozialer Gesetzmäßigkeiten erst ermöglicht: daß nämlich die menschliche Natur sich stets gleich bleibe und weder Philosophie noch Religion sie auf Dauer ver-

36) Gaetano Mosca, *Elementi di Scienza Politica*. Mailand 1895, ²Turin 1923, ³1938. Deutsch: Die herrschende Klasse, übersetzt von F. Borkenau. Bern 1950. Es wird nach der deutschen Übersetzung zitiert, hier: 363. - Der letzte Satz des Zitats steht bei Mosca als Anmerkung.

37) Pareto würde Mosca sicher auch sofort zugestehen, daß 'Eliten' im politischen Bereich sich nicht durch besondere moralische Qualitäten auszeichnen müssen. Er machte ja anfänglich den Versuch, Eliten mit Hilfe eines Prüfungssystems zu bestimmen und wollte die Bezeichnung den Repräsentanten von Höchstleistungen vorbehalten wissen. Dabei war ihm jedoch die Benennung selbst gleichgültig. Vgl. 'Traité' § 2031.

ändern könnten³⁸. Auch das dichotomische Gesellschaftsmodell mit seinen schwerwiegenden Vereinfachungen findet sich schon bei Mosca. "Unter den beständigen Tatsachen und Tendenzen des Staatslebens liegt eine auf der Hand: In allen Gesellschaften, von den primitivsten im Aufgang der Zivilisation bis zu den vorgeschrittensten und mächtigsten, gibt es zwei Klassen, eine, die herrscht, und eine, die beherrscht wird. Die erste ist immer die weniger zahlreiche, sie versieht alle politischen Funktionen, monopolisiert die Macht und genießt deren Vorteile, während die zweite, zahlreichere Klasse von der ersten befehligt und geleitet wird. Diese Leitung ist mehr oder weniger gesetzlich, mehr oder weniger willkürlich oder gewaltsam und dient dazu, den Herrschenden den Lebensunterhalt und die Mittel der Staatsführung zu liefern. Im praktischen Leben anerkennen wir alle die Existenz dieser herrschenden oder 'politischen' Klasse ..."³⁹ Die Hauptlinien dieser Theorie werden, wie Mosca selbst schreibt, schon bei Machiavelli, Saint-Simon, Comte, Hippolyte Taine und anderen entwickelt. Er verweist in diesem Zusammenhang auch auf seine Nachfolger Pareto und Michels⁴⁰. -

Minderheiten, das steht für Mosca unumstößlich fest, beherrschen immer und zwangsläufig Mehrheiten. "Die Macht einer Minderheit ist für jedes Individuum der Mehrheit unwiderstehlich, da es sich isoliert der Gesamtheit der organisierten Minderheit gegenüberstellt. Andererseits ist die Minderheit einfach darum organisiert, weil sie die Minderheit ist ..."⁴¹, denn als solche läßt sie sich leichter strukturieren und unter gemeinsamen Zielen zusammenführen. "Aber auch abgesehen von allen Vorteilen der Organisiertheit bestehen die herrschenden Minderheiten meistens aus

38) Vgl. G. Mosca, Herrschende Klasse 206.

39) Ebd. 53.

40) Vgl. ebd. 271f.

41) Ebd. 55.

Individuen, die der Masse der beherrschten in materieller, intellektueller, sogar in moralischer Hinsicht überlegen sind, oder sie sind wenigstens Nachkommen von Individuen, die solche Vorzüge besaßen. Anders ausgedrückt haben die Mitglieder der herrschenden Minderheit regelmäßig wirkliche oder scheinbare Eigenschaften, die hochgeschätzt sind und in ihrer Gesellschaft großen Einfluß verleihen."⁴² Obwohl Mosca 'Elite' zur Bezeichnung seiner herrschenden Klasse aus Gründen der Wertfreiheit ablehnt, nimmt er hier doch, wenn auch mit Einschränkungen, besondere moralische Qualitäten für sie in Anspruch.

Mosca setzt herrschende gegen beherrschte Klasse. Letztere ist für ihn einfach undifferenzierte Masse. Anders dagegen das Bild der herrschenden Klasse; in ihm gibt es sehr wesentliche Nuancen. "Unter der obersten Schicht der herrschenden Klasse findet man immer ... eine andere, viel zahlreichere Schicht, die alle jene umfaßt, die sich für leitende Stellungen eignen."⁴³ Nur mit ihrer Hilfe ist es möglich, die Massen zu lenken. An ihrer Aktivität und moralischen sowie intellektuellen Integrität hängt letztlich das Schicksal des Staates. In den modernen Großstaaten rekrutiert sich die Bürokratie als Staatsinstrument faktisch aus dieser zweiten Schicht der herrschenden Klasse, da sie am leichtesten Zugang zu den Bildungswegen findet⁴⁴.

Bei aller Vernachlässigung der Massen sieht Mosca doch, daß es für die politische Führung zur Schicksalsfrage werden kann, ob es ihr gelingt, in engem Kontakt und Einvernehmen mit den Geführten zu leben. Zu diesem Zweck soll sie sich einer von Mosca sogenannten 'politischen Formel' bedienen. Diese ist das Prinzip, auf dem die Macht der

42) Ebd. 55.

43) Ebd. 329.

44) Vgl. ebd. 331.

politischen Klasse jeweils beruht, und Mosca merkt an, daß sie im wesentlichen mit dem 'Prinzip der Souveränität' in der Rechtsphilosophie identisch sei⁴⁵. Die Formel solle sich auf die besonderen Glaubenssätze und stärksten Gefühle eines Volkes oder wenigstens seiner politisch führenden Schicht stützen, denn dann werde sie ein echtes Bedürfnis der sozialen Natur des Menschen erfüllen und integrierend im Sinne der politischen Gemeinschaft wirken. Eine politische Formel ist beispielsweise die Annahme, der Herrscher sei der 'Gesalbte des Herrn' oder die Ableitung einer Regierungsgewalt aus dem souveränen Volkswillen. - Es kommt nach Mosca nicht darauf an, ob eine politische Formel von nicht Betroffenen als Illusion erkannt wird, wichtig für ihre soziale Wirksamkeit ist lediglich, daß sie auf Glauben stößt⁴⁶.

Die Theorie vom Gleichgewicht aller politischen Kräfte und seiner Erhaltung nimmt auch bei Mosca eine zentrale Stellung ein. Doch betrachtet er sie stärker unter spezifisch politischen Gesichtspunkten als Pareto, der sich durch seinen psychologisierenden Ansatz in der Residuentheorie den Blick dafür weitgehend verstellt. Mosca verknüpft die Frage nach dem politischen Gleichgewicht mit den Themen Rechtsschutz und Rechtsstaatlichkeit sowie Freiheit und Macht. Schutz vor einem Mißbrauch der Macht durch die herrschende Klasse kann allein die Installation verschiedener politischer Organe bieten, die spezifische Aufgabenbereiche haben und sich gegenseitig einschränken und kontrollieren. Diese Verteilung der Kompetenzen sorgt gleichzeitig für lebendige Konkurrenz und gibt neuen Kräften, die in die herrschende Klasse drängen, eine Chance⁴⁷. Mosca denkt hier durchaus 'demokra-

45) Vgl. ebd. 68.

46) Vgl. ebd. 69, 76.

47) Vgl. ebd. 121 und 127-129. - Diese Theorie der Macht-Balance vor allem ist es, die J. Burnham dazu veranlaßte, seinem Werk über die Machiavellisten (siehe Anm. 1) den herausfordernden Untertitel "Verteidiger der Freiheit" zu geben.

tisch', wie überhaupt in den späteren Auflagen seines Hauptwerkes deutlich demokratische Tendenzen zu erkennen sind. -

Jede Veränderung im so beschriebenen politischen Gleichgewicht muß jedoch notwendig zu einem Wandel in der Zusammensetzung der politischen Klasse führen: "... es entsteht dann ein Bedürfnis nach anderen Qualitäten in der Staatsführung und die alten Qualitäten verlieren zum Teil ihre Bedeutung oder werden seltener ... Man könnte die ganze Geschichte der Kulturmenschheit auf den Konflikt zwischen dem Bestreben der Herrschenden nach Monopolisierung und Vererbung der politischen Macht und dem Bestreben neuer Kräfte nach einer Änderung der Machtverhältnisse erklären. Dieser Konflikt erzeugt eine dauernde gegenseitige Durchdringung der Oberschicht und eines Teiles der Unterschicht. Politische Klassen sinken unweigerlich ab, wenn für die Eigenschaften, durch die sie zur Macht kamen, kein Platz mehr ist, wenn sie ihre frühere soziale Bedeutung für die Allgemeinheit verlieren, wenn ihre Vorzüge und Leistungen in einer sozialen Umgebung an Bedeutung verlieren."⁴⁸

Schon dieses Zitat deutet die Ähnlichkeit bei Mosca und Pareto in der Erklärung des politisch-sozialen Wandels an. Sie nehmen im Laufe der Darstellung entschieden zu⁴⁹. Da dieses Thema hier nur am Rande von Bedeutung ist, kann darauf verzichtet werden, es näher zu betrachten. Das Sinken der Energie der Oberklassen, die Neigung, auf die Gewalt als politisches Mittel zu verzichten, die Verbreitung sogenannter 'humanitärer' Ideen und der Kontaktverlust mit den Beherrschten: alle diese Elemente der 'Degeneration' der Elite oder herrschenden Klasse finden sich schon bei Mosca. Pareto hat dann zur Erklärung des Vorgangs

48) G. Mosca, Herrschende Klasse 64f.

49) Vgl. z.B. ebd. 104-106 mit den §§ 2178f in Paretos *Traité*.

die Residuentheorie hinzugezogen und mechanisch vereinfachend die entscheidenden Stationen des Kampfes um die Führungsmacht in ein "Ablaufmodell"⁵⁰ gepreßt. -

Anstelle der psychologisierenden Interpretation der Aufstiegs- und Abstiegsprozesse versucht Mosca, dem Phänomen mit politischen Kategorien beizukommen, die sich bei Pareto nicht wiederfinden (vielleicht, weil sie nicht sehr glücklich gewählt sind). Er spricht von 'demokratischer' und 'aristokratischer Tendenz'. Sie sind - auch wenn es die Bezeichnungen nicht vermuten lassen - in allen Gesellschaften, gleich welcher Verfassung, anzutreffen. Erstere charakterisiert die Aufstiegsbestrebungen zur Herrschaft geeigneter Elemente aus den unteren Schichten, letztere die negative Reaktion der herrschenden Klasse darauf, die sich in Abkapselung und Kastenbildung äußert. Zwischen beiden Strebungen besteht ein dauernder Kampf. Um politische Institutionen ist es am besten bestellt, wenn beide sich gleichgewichtig durchsetzen können. Es entsteht dann gleichsam eine Selbstregulierung der Machtverhältnisse. "Besitzt die herrschende Klasse eine gewisse Stabilität, dann gibt es eine natürliche Auslese, die alle Geschlechter, denen es an den notwendigen Vorzügen fehlt, schnell wieder ins Dunkle versinken und ihren Rang verlieren läßt."⁵¹

Mosca erweist sich, wenn es um die Erklärung politischer Funktionen und Verhaltensmuster der herrschenden Klasse geht, gewöhnlich als Machiavellist in wenig gutem Sinn. Der Schluß seiner 'Herrschenden Klasse' hinterläßt deshalb einen zwiespältigen Eindruck, denn er schreibt dort, daß das Schicksal der Völker letztlich doch nicht bei den rücksichtslosen Machtmenschen liege, sondern von

50) Vgl. R. Hamann, Paretos Elitentheorie 69.

51) G. Mosca, Herrschende Klasse 344; vgl. auch 322 und 336-347.

jener zahlenmäßig kleinen "moralischen und geistigen Aristokratie" abhängen, die die Menschheit hindere, "im Sumpf des Egoismus und der materiellen Begierden zu verrotten"⁵². Sie forme Geist und Gefühle ihrer Zeitgenossen. Doch glücke es, so stellt er resignierend fest, den Mitgliedern dieser Aristokratie selten, in die höchsten Positionen der politischen Hierarchie zu gelangen⁵³.

5. Das 'eherne Gesetz der Oligarchie' bei Michels

Robert Michels, Schüler Moscas und guter Kenner der Gesellschaftslehre Paretos, versucht in einer ausgedehnten Studie⁵⁴ die These seines Lehrers, daß organisierte Minderheiten notwendig Mehrheiten beherrschen, zum "ehernen Gesetz der Oligarchie"⁵⁵ zu erhärten. Sein Studienobjekt sind die der Demokratie besonders verpflichteten Sozialistischen Parteien Europas - speziell die Deutsche Sozialdemokratie -, welche nach Michels ihren "wesentlichsten Lebenszweck in der Bekämpfung der Oligarchie in allen ihren Formen"⁵⁶ sehen und dennoch die oligarchischen Tendenzen, die sie befähigen, in sich selbst entwickeln. Den Grund dafür sieht er in der Ätiologie des Führertums.

Es wurde bereits erwähnt, daß die für Michels Theorie kennzeichnenden Begriffe 'Führer' und 'Führung' sind. 'Elite' und 'herrschende Klasse' erscheinen jedoch auch in seinem Vokabular. Elite wird von ihm gewöhnlich im Sinne von 'Führungsschicht' gebraucht⁵⁷ oder aber als die qualifizierte Schicht verstanden, aus der sich die Führer

52) Ebd. 394f; zum Thema Mosca als Machiavellist vgl. z.B. nur ebd. 363.

53) Vgl. ebd. 395.

54) Vgl. oben Anmerkung 35.

55) R. Michels, Parteiwesen 351.

56) Ebd. 13.

57) Vgl. ebd. 180, 194, 352, 371.

rekrutieren (zum Beispiel die Arbeiterführer aus der Arbeiterelite)⁵⁸. Auch den Begriff herrschende oder politische Klasse benutzt er synonym für (herrschende oder politische) Führungsschicht. Für Führungsschicht aber kann Oligarchie gelesen werden⁵⁹. - Es ist wichtig, diese Nuancen beim folgenden im Auge zu behalten.

Die Tendenzen, die im Bereich politischer Herrschaft der Verwirklichung tatsächlicher Demokratie im Wege stehen, liegen nach Michels "1. im Wesen der menschlichen Natur, 2. im Wesen des politischen Kampfes und 3. im Wesen der Organisation"⁶⁰. Die Gegebenheiten der Individual- und Massenpsychologie sowie die Notwendigkeiten der Organisation führen automatisch in jedem politischen Gebilde zu einer Herrschaft der Wenigen; denn sachliche Unreife der Masse ist nicht nur eine vorübergehende Erscheinung. "Sie erhellt vielmehr aus dem Wesen der Masse selbst als einer, auch wenn organisierten, so doch dem Komplex der von ihr zu lösenden Aufgaben gegenüber immanent inkompetenten, weil arbeitsteilungs-, spezialisierungs- und führungsbedürftigen, amorphen Masse ... Schon der Einzelmensch ist, im Durchschnitt, von Natur aus in vielem auf Leitung angewiesen, und zwar desto mehr, je mehr sich die Funktionen des modernen Lebens teilen und wieder teilen. Die Gruppe, bestehend aus Einzelmenschen, empfindet das

58) Vgl. ebd. 264, 288, 334.

59) Vgl. ebd. 361f und 366f. Aus dem hier erklärten Begriffsschema fällt eine Stelle in der Untersuchung Michels' über 'Umschichtungen in den herrschenden Klassen nach dem Kriege' (Stuttgart-Berlin 1934), wo Elite, Führertum und 'Charisma' fast zu Wechselbegriffen werden: "In den Parteien authentischer Aristokratie wird das Führertum zum Prinzip erhoben. Das Charisma, die Elite, ersetzen die ständige Wahl und Neuwahl durch die Massen." (40). - Das erinnert an M. Webers charismatische Führung.

60) R. Michels, Parteiwesen XVIII. 'Wesen' ist hier von Michels als sich stets gleichbleibendes Wesen gemeint.

Bedürfnis der Führung in noch ungleich verstärktem Grade."⁶¹ Verstehen es geeignete Führer mit der nötigen Geschicklichkeit, mit Rednertalent, Intelligenz und den entsprechenden Selbstwertgefühlen, die Organisation der Massen zufriedenstellend zu lösen, so werden Verehrungsbedürfnis und Gefühle der Dankbarkeit von seiten der Masse dem Führer helfen, seine Position zu festigen.

Diese Überlegenheit, die ein Führer aufgrund seines spezialisierten Wissens und Könnens bei der Erledigung der Aufgabenfülle etwa in einer so komplizierten Institution, wie eine moderne Partei sie darstellt, erweisen kann, hat häufig zur Folge, daß dieser ursprünglich als 'Vertreter' einer Gruppe Gewählte durch Wiederwahl sehr rasch in eine Kasten-Mentalität gerät, die der Anfang eines amoviblen Führertums ist. Er isoliert sich von der Masse, baut die zunächst ehren- und nebenamtliche Tätigkeit zu einer berufsmäßigen aus und trachtet danach, sich in dieser Stellung zu halten⁶². Aus dem Diener des Volkes wird dadurch zwangsläufig dessen Herr. Denn wer erst einmal Organisation sagt, sagt ohnehin "Tendenz zur Oligarchie. Im Wesen der Organisation liegt ein tief aristokratischer Zug. Die Maschinerie der Organisation ruft, indem sie eine solide Struktur schafft, in der organisierten Masse schwerwiegende Veränderungen hervor. Sie kehrt das Verhältnis des Führers zur Masse in sein Gegenteil um. Die Organisation vollendet entscheidend die Zerteilung jeder Partei bzw. Gewerkschaft in eine anführende Minorität und eine geführte Majorität."⁶³ Speziell die moderne Bürokratie, die in die Parteien sehr schnell Eingang fand, stellt in der Re-

61) Ebd. 373f. - Einen ähnlichen Mechanismus zwischen Führer und Gefolgschaft konstruiert noch fast fünfzig Jahre nach Michels Roderich von Ungern-Sternberg mit Berufung auf die Verhaltensforschung und die Massenpsychologie Le Bons: vgl. Über die Begriffe "Führer" und "Elite". In: SchmJbGVV 79 (1959) 27-36, bes. 28-31.

62) Vgl. R. Michels, Parteiwesen 370.

63) Ebd. 25.

gel eine "Schraube ohne Ende" dar. Sie spielt in ihnen nicht zuletzt deshalb eine so bedeutende Rolle, weil sie den Gebildeten eine gesicherte Lebensstellung verschafft, die diese sich natürlich erhalten möchten. Jede politische Formation findet deshalb durch sie eine breite Basis⁶⁴.

Die Heranbildung eines berufsmäßigen Führertums, das in bürokratischen Apparaten geschult wird, hat zur Folge, daß die demokratische Kontrolle allmählich auf immer engere Kreise zusammenschrumpft. Das aber bedeutet bei der üblichen Apathie der Massen den Anfang vom Ende der Demokratie; denn "die Organisation ist die Mutter der Herrschaft der Gewählten über die Wähler, der Beauftragten über die Auftraggeber, der Delegierten über die Delegierenden"⁶⁵. Sie wird aus einem Mittel zum Zweck sehr schnell zum Selbstzweck; die demokratischen Prinzipien werden im Machtgetriebe verraten⁶⁶. Gegen die 'oligarchische Krankheit' kommt die Demokratie nicht auf. Ihr Prinzip kann lediglich Milderung schaffen, besonders dann, wenn es gelingt, das allgemeine Bildungsniveau zu heben, denn mit ihr wachsen die Kontrollmöglichkeiten⁶⁷.

Michels' Ansichten zur Demokratie sind, wie man sieht, ähnlich skeptisch und pessimistisch wie die von Pareto und Mosca, auch wenn gelegentlich deutliche Sympathien durchbrechen, was ja schon bei Mosca zu beobachten war.

64) Vgl. ebd. 163.

65) Ebd. 370f.

66) Vgl. ebd. 342ff.

67) Vgl. ebd. 375f. Zum letzten Abschnitt vgl. auch die schematische Darstellung der Ätiologie des Führertums und die daran anknüpfende Schlußbetrachtung: 368ff. Mit den oligarchischen Krankheiten der politischen Parteien befaßte sich in jüngster Zeit Dino Del Bo, Die Krise der politischen Führungsschicht, Freiburg 1966, bes. 173-184. Doch konstruiert er zu ihrer Erklärung nicht deterministische Zwänge wie Michels, sondern sieht hinter ihnen menschliches Versagen, das nicht sein muß.

Alle drei haben ein Bild dieser Verfassungsform, das von dem Versagen der altliberalen parlamentarischen Honoratioren-Demokratie beherrscht wird und in dem die moderne Parteiendemokratie nur als Schreckgespenst einer düsteren Zukunft erscheint.

Wenn Michels auch die Theorien Moscas und Paretos im großen ganzen akzeptiert und als Fundament seiner mit sehr viel Belegmaterial versehenen Untersuchung benutzt, so nimmt er doch an Paretos Kreislauftheorie eine wesentliche Veränderung vor. Der Prozeß eines Kampfes um die Macht ende gewöhnlich nicht mit der tatsächlichen Ablösung alter Führungskräfte durch neue, sondern mit einer ständigen "Amalgamierung" von neuen Elementen mit den alten. "Der Schlußakt des Prozesses besteht weniger in einer circulation des élites als vielmehr in einer fusion des élites ..."⁶⁸ Auf Schleichwegen, durch Schmeicheleien und möglichst enge ideologische Anpassung an die Machthaber gelange man viel schneller in die gewünschten Positionen als durch eindeutige Kraft- und Zerreißproben, zumal die Inhaber der Machtpositionen bei dieser Art des Vorgehens geneigt seien, Konzessionen zu machen, um dadurch der Bedrohung ihrer Stellung auszuweichen. Kämen die neuen Elemente schließlich zu Amt und Würden, dann bliebe gewöhnlich alles beim Alten, denn Macht sei konservativ, und um das Dominium über die Massen zu erhalten, verständige man sich in der herrschenden Klasse sehr schnell. Der Betrachter der Szene könne dann nur feststellen, daß wieder einmal eine Clique der herrschenden Klasse durch eine andere ersetzt und die alte Erfahrung neu bestätigt werde: "Die Revolutionäre der Gegenwart sind die Reaktionen der Zukunft."⁶⁹ Denn sie stünden nun einmal unter dem 'ehernen Gesetz der Oligarchie'.

68) R. Michel, Parteiwesen 194, vgl. 352.

II ZUR KRITIK DER ELITETHEORIEN BEI DEN MACHIAVELLISTEN

1. Der bürgerliche Liberalismus des 19. Jahrhunderts als Hintergrund der Theorien von Pareto, Mosca und Michels

Die folgende Kritik versucht, den Grundtendenzen und -prämissen des machiavellistischen Elitebegriffs nachzugehen. Sie behandelt deshalb Pareto, Mosca und Michels im wesentlichen als eine Einheit. Natürlich gibt es bei ihnen entscheidende Divergenzen; zweifellos lassen sich bei Mosca und Michels sehr viel eindeutigere Sympathien für demokratische Staats- und Gesellschaftsverfassungen finden als bei Pareto. Bei Mosca gibt es, wie gezeigt wurde, sehr ausführliche Erörterungen zum Thema Machtbegrenzung und Machtbalance. Auch sind bei ihm und bei Michels die aufdringlichen Posen des Neumachiavellismus, die Pareto so gern zur Schau trägt, seltener. Da es hier aber um die prinzipiellen Voraussetzungen geht, die allen Neumachiavellisten gemeinsam sind, dürfte das hier eingeschlagene Verfahren wohl gerechtfertigt sein. Was für einen von ihnen gesagt wird, läßt sich in abgewandelter - gelegentlich abgeschwächter - Form auch von den anderen behaupten. Dabei bezieht sich die folgende Kritik gewöhnlich zuerst immer auf Pareto und Mosca, weil die gegenseitige Abhängigkeit in bezug auf das Thema Elite bei ihnen besonders greifbar ist und die Literatur auf sie mehr eingeht als auf Michels. Die sinngemäße Übertragung läßt sich aber leicht vornehmen. -

Pareto, Mosca und Michels lebten und lehrten wenigstens zeitweise in Norditalien und wurden in ihrem Denken weitgehend von den dortigen politischen Verhältnissen mit beeinflußt. Die Zeit des ausgehenden 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg aber brachte Italien und speziell

seinem Norden eine Periode großer gesellschaftlicher Unruhe, in der die Klasseengegensätze hart aufeinanderprallten. Anders als in England und Frankreich, die den Prozeß der Industrialisierung im wesentlichen durchlaufen hatten, begann hier diese schwierige Phase erst. Das Bürgertum hatte sich nach zwei Seiten hin zu verteidigen: einerseits gegen die sich allmählich organisierende Arbeiterbewegung und ihre marxistische Ideologie und andererseits gegen die beharrenden feudal-ständischen Strukturelemente im Wirtschaftlichen wie im Politischen. Zwar bestand im jungen italienischen Nationalstaat ein repräsentativ-parlamentarisches System, doch gelang es dem Bürgertum nicht, gegenüber der alten Aristokratie zu politischer Vorherrschaft zu kommen. Der von Smith und Ricardo übernommene Glaube des Liberalismus an die von unsichtbarer Hand gestiftete Harmonie zwischen Einzel- und Allgemeininteresse, in welchem die Forderung nach Machtfreiheit der sozialen Beziehungen und Freiheit von staatlicher Intervention gründete, geriet bei den italienischen Verhältnissen in immer krasserem Widerspruch zur Wirklichkeit¹. Ebenso unhaltbar erwies sich die Annahme Rousseaus, daß die Integrität einer Gesellschaft Ergebnis eines freien Konsensus aller ihrer Mitglieder sei². "Auf dem Hintergrund dieser sich rapide verändernden gesellschaftlichen Wirklichkeit", schreibt Peter Hübner, "werden Mosca und Pareto gezwungen, jene liberale Idee vom harmonistischen Interessenausgleich zwischen einzelnen sozialen Klassen zu verwerfen. Zugleich vermittelt ihnen jedoch der interemistische Zustand der italienischen Gesellschaft vor allem die Relativität jeder gesellschaftlichen Ordnung überhaupt. Durch diesen erfahren sie, daß hinter allen politischen Programmen, die tatsächlich ja immer auch Antizipationen gesellschaftlicher Wirklichkeit enthalten, sich nur der

1) Vgl. P. Hübner, Herrschende Klasse 41f und 28f.

2) Vgl. ebd. 150.

Kampf um die politische und soziale Macht verbirgt. Ein Kampf, in dem es immer um die Sicherung und Durchsetzung partikularer Interessen geht."³

Im Neumachiavellismus der klassischen Elitetheorien bestätigt sich die alte Erfahrung, daß enttäuschter Idealismus nur allzu rasch seine Herkunft verrät und in sein Gegenteil umschlägt. Mosca und Pareto, nicht ganz so offenkundig auch Michels, machen resigniert den Kampf um die Durchsetzung partikularer Interessen generell zum Schlüssel allen gesellschaftlichen Lebens. Macht wird bei ihnen zum bloßen Mittel, mit dem die Machtinhaber auf möglichst geschickte Weise ihre Interessen betreiben, wobei sie einzig und allein auf das soziale Gleichgewicht Rücksicht zu nehmen haben, da dessen Gefährdung auch ihre Machtstellung bedrohen würde. Damit wird aber die Vielfalt und Komplexität sozialer Tatsachen und Prozesse durch eine starre Formel erklärt, von der man überdies behauptet, sie gelte für jede Gesellschaft und zu allen Zeiten.

Obwohl Mosca und Pareto sich mit ihren Theorien gegen Liberalismus und Marxismus wenden, übernehmen sie von ihnen doch Wesentliches, auch wenn sie es oft bis zur Unkenntlichkeit entstellen. Schon die Hinordnung aller Momente ihres Gesellschaftsmodells auf das soziale Gleichgewicht ist ein Hinweis darauf, daß das liberale Harmonie-Denken bei ihnen durchaus noch nachwirkt. Darüber hinaus aber gibt es deutlichere Abhängigkeiten. So okkupieren sie für die Eliten-Zirkulation das Element der Konkurrenz als Ausgangspunkt gesellschaftlichen Wandels. Doch wird diese Konkurrenz nun nicht mehr durch strenge Zweckrationalität reguliert, wie im Marktmodell der Wirtschaftsliberalisten⁴. Einigungsfaktor der durch

3) Ebd. 42.

4) Vgl. ebd. 59f und 64f.

Konkurrenz und mangelnde Übereinstimmung der Interessen auftretenden Konflikte wird vielmehr im letzten die Gewalt, da Pareto mit seiner Residuen- und Derivationstheorie für gesellschaftliches Handeln rationale Motivierungen unmöglich werden läßt, und Moscas Anschauungen über die menschliche Natur und die Lenkbarkeit der Massen mit Hilfe sogenannter 'politischer Formeln', die jeder rationalen Begründung entraten können, zu demselben Ziele führen müssen. Auch aus diesen Voraussetzungen ergibt sich deshalb, daß allein die Gruppe, die ihre Interessen am besten auf dem Wege von Macht und Gewalt durchsetzen kann, die Chance hat zu bestimmen, welche Normen und Interessen und damit welche 'Rationalität' in der Gesamtgesellschaft gelten dürfen⁵. Das heißt aber, daß die ursprünglich liberale Konkurrenzidee schließlich sozialdarwinistisch interpretiert wird.

5) Vgl. P. Hübner, Herrschende Klasse 65.

Daß sich bei Mosca tatsächlich die gleiche Einstellung zum Menschen findet wie in Paretos Residuentheorie belegt der Satz: "Denn der Mensch ist ein äußerst komplexes Tier voller Widersprüche, dem es nicht immer auf Logik und Folgerichtigkeit ankommt ..." (Herrschende Klasse, 83f). -

Es will bei oberflächlicher Betrachtung allerdings nicht so scheinen, als sei tatsächlich die Macht alleiniger Integrationsfaktor von Gesellschaft. Denn sowohl Mosca als auch Pareto betonen die Wichtigkeit von Werten, Glaube und Kultur eines Volkes als Basis jeder Legitimität beanspruchenden politischen Herrschaft; bei Mosca geschieht das in der Theorie über die soziale Wichtigkeit der politischen Formeln, bei Pareto durch die Einführung von sogenannten Residuen der 'uniformité' und 'sociabilité' von allgemeinen Wert- und Sinnvorstellungen (Mosca, Herrschende Klasse, 69; Pareto, Traité § 2170). Doch werden bei beiden Glaube und Kultur lediglich als psychische Bedürfnisse der menschlichen Natur gedeutet, deren Respektierung durch die Herrschenden ein Gebot der Klugheit sei - mehr aber eben nicht; was bedeutet, daß die Klugheitsregel sehr rasch außer acht gelassen werden kann, wenn die Interessen der Herrschenden von seiten der Beherrschten in Frage gestellt werden und kluges Verhalten allein sie nicht mehr zu garantieren verspricht. Der Vermittlungszusammenhang, in dem faktische Sozialstruktur, gesellschaftliches Wertsystem und konkrete Herrschaft als Voraussetzung gesamtgesellschaftlicher Ordnung stehen müssen und in dem jede Legitimität begründet ist, erweist sich damit aber letztlich auf (willkürliche) Macht

Ähnlich wie mit ihr verfahren Mosca und Pareto mit dem Klassenkampfmodell, das sie von Saint-Simon und Marx übernehmen, um ihre Theorie von Aufstieg und Fall der herrschenden Minderheiten darauf zu gründen. Doch lösen sie auch diesen Gedanken aus seinem ursprünglichen Kontext und enthistorisieren ihn so. Klassenkampf zwischen kapitalistischer Bourgeoisie und Proletariat, der in der Geschichtskonzeption von Marx seinen genau definierten historischen Ort hat und über die Revolution in die klassenlose Gesellschaft führen soll, wird bei Mosca und Pareto zum Modell eines in der Geschichte jederzeit antreffbaren Machtkampfes zwischen Minderheiten um die Beherrschung der Mehrheit einer Gesellschaft umgedeutet und damit "zum Moment des zyklischen Rhythmus von Desintegration und Integration von Gesellschaft schlechthin"⁶.

Unterzieht man allerdings den Klassenbegriff bei Mosca und Pareto, wie Hübner das tut,⁷ einer genauen Analyse, so ist festzustellen, daß die sogenannten Klassen eher als Interessengruppen zu bezeichnen wären, die auf dem Wege politischen Machthandelns ihre Ziele durchzusetzen trachten, Ziele, deren mögliche Rückbindung an bestimmte Klassenlagen (im Marx'schen Sinn), aus denen die konfliktierenden Gruppen kommen, bei Mosca und Pareto nicht diskutiert wird, da sie nicht interessiert. Letztlich werden sie willkürlich gesetzt⁸.

begründet. Sie droht, eine ernsthafte Vermittlung der drei gesellschaftlichen Komponenten gar nicht erst zustande kommen zu lassen (vgl. P. Hübner, Herrschende Klasse 86).

6) Vgl. P. Hübner, Herrschende Klasse 70.

7) Ebd. 149f.

8) Der Begriff des Interesses spielt vor allem bei Pareto eine große Rolle. Rationales Handeln ist bei ihm Handeln gemäß dem echten Interesse der handelnden Personen. Franz Borkenau kritisiert, daß Pareto offenbar nichts selbstverständlicher finde als diesen Interessen-Begriff und daher auch nicht einmal den Versuch mache, die innere Struktur des 'logisch-experimentellen Handelns' zu analysieren. Vgl.: Vom Kreislauf der Eliten. Zum 30. Todestage Vilfredo Paretos. In: Der Monat 5(1952/53) Heft 59, 493-502, 495. 'Echtes' Interesse sei bei Pareto

2. Der Rückgang auf Machiavelli

Die Theorien der Machiavellisten entstanden, als der Liberalismus mit seinen gesellschaftlichen Ideologien in eine tiefe Krise geriet. Bei dem Versuch, diese Ideologien zu hinterfragen und die tatsächlichen Antriebskräfte gesellschaftlichen Lebens aufzuspüren, entdeckten Mosca und Pareto, von Machiavelli geleitet, die eminente Bedeutung des Faktors Macht in allem politischen Geschehen. Auch die bei ihnen so folgenreiche Verallgemeinerung, welche alle Politik und jedes gesellschaftliche Leben überhaupt als "totale Kampfsituation"⁹ definiert, findet sich schon bei Machiavelli. Dieser schrieb das besonders gern zitierte Werk 'Il Principe' auch in einer politischen Krise seiner konkreten Umwelt, des Stadtstaates Florenz. Auch bei ihm gerät die zunächst für die Behebung dieser kritischen Situation bestimmte Analyse unter der Hand zu einer politischen Theorie, die den Anspruch erhebt, in jeder Gesellschaft Geltung zu besitzen, zumal auch schon er das Phänomen Gesellschaft an die Voraussetzung einer unwandelbaren menschlichen Natur bindet und Geschichte vom Schicksal des immer Wiederkehrenden bestimmt sieht. Diese Einstellung muß zwangsläufig zu einer Vernachlässigung der konkreten sozialen Strukturen einer historischen Situation führen, was sich sowohl bei Machiavelli als auch bei Mosca und Pareto zum Beispiel im Belegverfahren für ihre Theorien zeigt. Sie

lediglich "nacktes", materielles Interesse im Sinne experimenteller Logik (496f). - Wenn auch Marx, wie Borkenau behauptet, das Interesse ebenso selbstverständlich zu einer Angel seiner Theorie machte wie Pareto, so besteht doch ein wesentlicher Unterschied darin, daß bei Marx diese Interessen aus der Struktur und dem Klassencharakter eines sozialen Systems näher erklärbar sind. Eben diese Rückbindung aber ist bei Pareto (und auch bei Mosca) aufgelöst.

9) Vgl. Erwin Faul, Der moderne Machiavellismus 84.

breiten jeweils eine Fülle historischen Materials aus den verschiedensten geschichtlichen Epochen vor dem Leser aus, ohne zu berücksichtigen, daß die angeführten Tatsachen unter den heterogensten politischen und soziologischen Bedingungen entstanden sind¹⁰. Dadurch wird politische Macht bei ihnen zu einem nicht wandelbaren und unhistorischen Faktor¹¹. Der Sinn für die Bedeutung sowohl der einzelnen Persönlichkeit als auch konkreter politisch-gesellschaftlicher Institutionen in der Geschichte verblasst dabei. Vernunft und Geist werden für das Leben geringgeschätzt.

Das zeigt sich bei Machiavelli unter anderem in seinen Ausführungen über die Rolle des Scheins von Treue und Glaube bei Herrschern¹². Ähnliches läßt sich bei Mosca in seinen Aussagen über die gesellschaftliche Funktion sogenannter "politischer Formeln" und bei Pareto in der Theorie von den Derivationen beobachten. Bei Michels findet sich grundsätzlich - wenn auch versteckter - dieselbe Haltung

-
- 10) Zwar kritisiert Mosca, Machiavellis Wissenschaft der Politik bleibe "unvollständig und oberflächlich", da sie ihre Schlüsse ausschließlich auf die Geschichtsperioden der hellenischen Polis und der mittelalterlichen Kommune aufbaue (Herrschende Klasse 171f). Doch sieht er nicht, daß der springende Punkt bei Machiavelli nicht eine Schwäche im Belegverfahren, sondern das Geschichtsverständnis ist, und daß er selbst sich gerade in diesem Punkt mit Machiavelli trifft.
- 11) Vgl. P. Hübner, Herrschende Klasse 72 und 76. Siehe dazu auch H.P. Dreitzel, Elitebegriff 55; R. Hamann, Paretos Elitentheorie 43 und 68; J. Burnham, Die Machiavellisten 90. Wolfgang Zapf urteilt: "Der Neumachiavellismus läßt sich als Gegenbewegung zum historischen Denken begreifen. Gegen alle vermeintliche historische Einmaligkeit will er auf die gesellschaftsprägenden Konstanten hinweisen: das aber sollen strukturelle Mechanismen innerhalb der herrschenden Klasse sein." (Wandlungen der deutschen Elite. Ein Zirkulationsmodell deutscher Führungsgruppen 1919-1961. München 1965, 15.)
- 12) Vgl. N. Machiavelli, Der Fürst Kap. XVIII (71-74).

in seiner Einschätzung des Verhältnisses Führer-Masse. Es ist kaum von ungefähr, daß Moscas Theorie der politischen Formel eine große Verwandtschaft mit dem Mythos-Begriff seines Zeitgenossen Sorel aufweist¹³, den mit Pareto eine Brieffreundschaft verband. Auch Sorel wird zu den großen Machiavellisten gezählt. Freilich hat Moscas politische Formel eine wesentlich andere Funktion als dessen Mythos. Gemeinsam ist beiden aber ebenso wie Pareto und ihrem Lehrmeister Machiavelli das "ungläubige Wissen um die Macht des Glaubens"¹⁴ und seine zynische Ausnützung.

Diese Kritik impliziert nun doch sehr deutlich Wertungen, auch wenn eingangs gesagt wurde, daß das Etikett 'Machiavellisten' für Pareto, Mosca und Michels zunächst neutral gebraucht werden sollte. Der Gang der Kritik zeigt, daß diese Neutralität sich nicht halten läßt. Wohl bräuchte die Definition der Politik als eines "Kampfes um die Macht" nicht zu den negativen Konsequenzen zu führen, welche die ersten Elitetheoretiker glauben feststellen zu müssen, doch folgen sie notwendig aus dem Ansatz ihrer Theorien, wie noch zu zeigen sein wird. Auch die wohlwollende Interpretation des Machiavellismus bei Burnham vermag hier nicht zu beschwichtigen, zumal er das Menschen- und Gesellschaftsbild der Neumachiavellisten weitgehend übernimmt und dessen Fragwürdigkeiten übergeht.

-
- 13) Die Mythen beinhalten für Sorel die "kräftigsten Tendenzen eines Volkes, einer Partei oder einer Klasse... Tendenzen, die sich unter sämtlichen Lebensumständen dem Geiste mit der Beständigkeit von Instinkten darstellen..." (Über die Gewalt. ²Frankfurt/M. 1969, 141) und keine Erörterung erlauben. Reflektionen und Werte sind ihnen gegenüber machtlos. Vgl. dazu Michael Freund, Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus. Frankfurt/Main 1932, 199 und Hans Barth, Masse und Mythos. Die Theorie der Gewalt: Georges Sorel. Hamburg 1959 (rde 88) 124.
- 14) E. Paul, Machiavellismus 246, vgl. H.P. Dreitzel, Elitebegriff 122.

3. Die Problematik der Begriffe Macht und Herrschaft für die Elite-Definition

Weil das Norm- und Wertsystem (und damit weitgehend auch die Kultur!) einer Gesellschaft ausschließlich von den partikularen Interessen ihrer herrschenden Minderheiten bestimmt wird und diese Interessen sich einzig und allein der Subjektivität der herrschenden Gesellschaftsmitglieder verdanken, brauchen Mosca und Pareto die Macht als Grundkategorie ihrer Theorien, um Gesellschaft zusammenzuhalten¹⁵. Sie ist die konstitutive Bedingung für die Integration gesellschaftlicher Ordnung, allerdings auch für deren Infragestellung. Denn wenn das soziale Handeln allein an den Interessen derer orientiert ist, die die Macht am geschicktesten zu handhaben wissen, so muß es zu dauerndem Kampf um die Durchsetzung oder Neutralisierung unterdrückter und widerstreitender Interessen kommen, Interessen, die nicht harmonisiert werden können, weil Mosca und Pareto Vernunft auf bloße Zweckrationalität im Dienste des Eigeninteresses reduzieren. Das ist die Grundlage der Elitenzirkulation.

Man sollte annehmen, daß ein so zentraler Begriff wie der der Macht bei den Elitetheoretikern in seinen materialen Dimensionen eingehend erörtert und definiert würde. Doch eben das geschieht nicht. Er wird vielmehr unreflektiert vorausgesetzt. Deshalb kann Macht jederzeit unangefochten in einem rein technischen Sinn, rein instrumental benutzt werden; das heißt aber, daß sie zu einem indifferenten Mittel wird, welches nicht von gesellschaftlichen Zielvorstellungen und staatlichen Verfassungsgegebenheiten her strukturiert und legitimiert zu werden braucht¹⁶.

15) Vgl. P. Hübner, Herrschende Klasse 42 und 58.

16) Vgl. ebd. 76f.

Diese Dominanz der technisch-instrumentellen Dimension im Begriff der Macht resultiert aus einem langen ideengeschichtlichen Prozess innerhalb der bürgerlichen Sozialphilosophie und geht, wie Hübner schreibt, "sicher nicht zufällig zusammen mit der Entwicklung der modernen Naturwissenschaften, die, ausgesprochen oder unausgesprochen, die Beherrschung von Natur als ihren Gegenstand intendieren"¹⁷. Nun orientieren aber gerade Mosca und Pareto ihre Soziologie ganz am Wissenschaftsverständnis der Naturwissenschaften¹⁸ und ihrem Erkenntnisziel, Gesetzmäßigkeiten zu eruieren, die zumeist auch noch technisch nutzbar sind. Verstärkt durch das machiavellistische Erbe führt sie dieses Bestreben im Gesellschaftlichen zu einer politischen Räson, die nur von den pragmatischen Machtgegebenheiten des Augenblicks bestimmt wird.

Hübner macht darauf aufmerksam, daß der technische Machtbegriff bei den Neumachiavellisten zwar besonders gut greifbar, aber keineswegs nur bei ihnen anzutreffen ist. Tatsächlich findet er sich bereits in der bürgerlichen Sozialphilosophie vor Mosca und Pareto¹⁹. Am deutlichsten hat dann wohl Max Weber den Begriff in diesem Sinne definiert. Auf Grund seiner Autorität wurde seine Erklärung für die politische Soziologie bis heute bestimmend: "Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht."²⁰

Bei den Machiavellisten haben Macht und Herrschaft die

17) Ebd. 77.

18) Vgl. V. Pareto, *Traité* § 6; G. Mosca, *Herrschende Klasse* 45.

19) Vgl. P. Hübner, *Herrschende Klasse* 79.

20) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. I. Halbband. 4. Tübingen 1956, 28. - Zur Kritik des Machtbegriffs von Weber vgl. auch Arnold Bergstraesser, *Führung in der modernen Welt*. Freiburg 1961, 29f. - Kurt Sontheimer erklärt, Webers Begriff von Macht sei dem machtsstaatlichen Denken der Wilhelminischen Ära verhaftet. Vgl. *Zum Begriff der Macht als Grundkategorie der politischen Wissenschaft*. In: *Wissenschaftliche Politik*, hrsg. von D. Oberndörfer. Freiburg 1962, 197-209, bes. 208.

Unmündigkeit und Ohnmacht eines Teiles der Gesellschaftsmitglieder zur Voraussetzung, die letzten Endes aus der implizierten Ungleichheit der Menschen resultiert, von der Pareto und Mosca durch die Residuentheorie und die grundsätzliche Anschauung vom Menschen als einem in sich sehr widersprüchlichen Tier²¹ ihr eigenes Bild haben.

"Der fundamentale Aspekt der die Macht begründenden Ungleichheit in der Gesellschaft ist ... die ungleiche Verteilung der Fähigkeit, jene zweckrationale Haltung einzunehmen, durch die Dinge wie Menschen in gleicher Weise nur vom Standpunkt ihrer Brauchbarkeit als Mittel zur Realisation eigener Zwecke erscheinen, um als verdinglichte Sachen in den Zweck-Mittel-Kalkül einbezogen zu werden."²²

Von daher versteht es sich auch, daß letztlich bei Mosca und Pareto nur die Oberschicht einer Gesellschaft betrachtet wird, und zwar nur, sofern sie in irgendeiner Weise zur Macht in Beziehung steht. Die Masse und ihre Funktionen werden vernachlässigt, Masse wird als bloßes Objekt der Macht- und Herrschaftsübung behandelt, bleibt somit strukturlos. Die Leitthemen der Machiavellisten: Elite - herrschende Klasse - politische Führer rechtfertigen natürlich in gewissem Maße eine einseitige Orientierung an den gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsprozessen, doch vergessen sie zu rasch, daß diese immer nur einen Aspekt von Gesellschaft ausmachen.²³

Wegen dieser Schwäche ist es besonders problematisch, derartige Theorien kritiklos auf Strukturen der industriellen Gesellschaft anzuwenden, in denen Macht weit gestreut und

21) Vgl. oben Anmerkung 5.

22) P. Hübner, Herrschende Klasse 81.

23) Vgl. dazu H.P. Dreitzel, Elitebegriff 127f; R.Hamann, Paretos Elitentheorie 31; U. Jaeggi, Die gesellschaftliche Elite. Eine Studie zum Problem der sozialen Macht. ²Bern, Stuttgart 1967, 102; Leopold von Wiese, Die leitenden Eliten. In: Universitas 10 (1955) 261-271, hier 264 und 267.

nicht mehr so eindeutig und ausschließlich an exponierte und genau angebbare Positionen gebunden ist wie in früheren, eindeutig hierarchisch geschichteten Gesellschaften (auch noch zur Zeit Paretos und Moscas), in denen Prestige-, Klassen-, Macht- und Herrschaftsstruktur ganz oder nahezu zusammenfielen. Diesem Problem widmet besonders Urs Jaeggi seine Aufmerksamkeit. Er grenzt zu diesem Zweck Macht und Herrschaft mit Hilfe der Weber'schen Bestimmungen dieser Kategorien voneinander ab. Dadurch bewegt sich allerdings auch sein Denken im Kreise der eben kritisierten technisch-instrumentellen Vorstellungen im Politischen. Dennoch sind seine Ausführungen geeignet, viele Fragwürdigkeiten bestimmter Elitebegriffe aufzuzeigen.

Jaeggi knüpft daran an, daß Macht in der oben gebotenen Definition Webers "soziologisch amorph" ist. "Alle denkbaren Qualitäten eines Menschen und alle denkbaren Konstellationen können jemanden in die Lage versetzen, seinen Willen in einer gegebenen Situation durchzusetzen."²⁴ Anders verhält es sich mit der Herrschaft im Sinne der "Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden, gleichviel worauf diese Chance beruht."²⁵ Im Normalfall ist dieses Befehl-Gehorsam-Verhältnis an die Existenz eines Verwaltungsstabes oder eines Verbandes geknüpft, das heißt in einen institutionalisierten Rahmen hineingebunden²⁶. In gedanklicher Weiterführung dieser Begriffsabgrenzungen will daher Jaeggi mit Herrschaft "Machtbeziehungen innerhalb fester Institutionen" bestimmen, während Macht selbst mehr auf "interper-

24) M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft 28.

25) Ebd. 28.

26) Vgl. ebd. 29.

sonalen Beziehungen" beruhen soll, daher auch nicht so greifbar und quantifizierbar sein kann wie Herrschaft, so daß zwischen Macht- und Herrschaftsstrukturen in gesellschaftlichen Gebilden wesentliche Differenzen auftreten können²⁷, weshalb politische Soziologie stets beide zu betrachten hat. Der Elitebegriff bezieht sich nun nach Jaeggi auf die allgemeineren Machtbeziehungen und -funktionen²⁸. Man kann ihn deshalb auch auf Machttträger anwenden, die nicht oder noch nicht zur institutionalisierten Herrschaft Zugang finden oder gefunden haben. Jaeggi stellt fest, daß sich dieses Phänomen schon bei Pareto in einer schematisierten Darstellung der Elitenzirkulation findet, wo eine aufstrebende sogenannte B-Elite die A-Elite aus ihren Herrschaftspositionen zu vertreiben sucht²⁹. Jaeggi bezeichnet diese B-Elite seinerseits als "Konterelite", die ihre Aktivität darauf richtet, die bestehende Macht- und Autoritätsstruktur zu durchbrechen und durch ein neues Wertsystem zu ersetzen³⁰.

Dort, wo ein solcher Konflikt nicht aktuell ist und eine Elite nicht um ihre Positionen zu bangen braucht, findet die Tatsache gestreuter Macht häufig in der Existenz sogenannter "informeller Eliten" ihre Bestätigung. Es läßt sich nämlich nach Jaeggi bei Gruppen häufig beobachten, daß neben der formellen (äußeren) Autoritätsstruktur eine informelle (innere) besteht, von der zwar die gesellschaftliche Repräsentierung und Organisierung der Gruppe nicht bestimmt wird, die aber umsomehr in der Gruppe selbst die Normen setzt. Träger dieser verschiedenen Funktionen in-

27) U. Jaeggi, Die gesellschaftliche Elite 61, vgl. auch 155: "Die Herrschaftsstruktur sagt ... eher etwas aus über die Organisation, die Machtstruktur aber über die tatsächliche (personelle) Machtverteilung."

28) Vgl. ebd. 66.

29) Vgl. dazu vor allem V. Pareto, Les Systèmes Socialistes, I 35f.

30) U. Jaeggi, Die gesellschaftliche Elite 139f, vgl. auch 125.

nerhalb einer Gruppe sind entsprechend eine formelle bzw. informelle Elite³¹.

Es ist fraglich, ob Jaeggis Interpretationen der Begriffe Macht und Herrschaft tatsächlich Webers Intentionen treffen. Doch spielt das hier keine große Rolle³². Die säuberlichen Scheidungen Jaeggis offenbaren jedenfalls noch einmal das ganze Dilemma, in das die ihrem Ursprung nach so zeitbedingten machiavellistischen Theorien geraten, wenn sie den Anspruch erheben, jederzeit, also auch in den Strukturen der pluralistischen Massengesellschaft Geltung zu haben. Sie sehen ja zwischen Herrschaft und Macht keine wesentliche Differenz, setzen daher auch - vor allem Pareto³³ - Elite mit herrschender Klasse gleich und behaupten mit diesem Sprachgebrauch für alle Gesellschaften Dichotomie, ein herrschendes Oben und ein beherrschtes Unten³⁴. Eben das aber kritisiert Jaeggi, wenn er eine Korrelation zwischen Elite und flüssiger Machtstruktur schafft.

Wird Elite vornehmlich als regierende Elite wie bei Pareto oder als herrschende Klasse wie bei Mosca verstanden, so ergibt sich weiterhin die definitorische Unzulänglichkeit, daß der Herrschaftsbegriff im Sinne institutionalisierter Macht, die an formelle Positionen gebunden ist, eine Ableitung oppositioneller Eliten (Kontereliten, in-

31) Ebd. 96f, vgl. auch 125, 129 und 145. Eine ähnliche Unterscheidung trifft L.v.Wiese, Die leitenden Eliten, wenn er von Elementen im Vordergrund des politischen und wirtschaftlichen Lebens und Elementen im Hintergrund, die häufig die tatsächlich leitenden Eliten sind, spricht, also von "Akteuren" und "Initiatoren" (264f). Doch wird diese Differenzierung nicht so mit den Macht- und Autoritätsstrukturen von Eliten verknüpft wie bei Jaeggi.

32) Weiteres zu Macht und Herrschaft bei Jaeggi siehe unten 141f.

33) Vgl. z.B. Traité §§ 2044, 2047, 2054, 2179, 2190.

34) Der Herrschaftsbegriff muß jedoch nicht automatisch gesellschaftliche Dichotomie begründen, wie Rudolf Hamann - auch mit Wendung gegen Jaeggi - in einer Analyse des Weber'schen Herrschaftsbegriffs zu zeigen sucht. Was er jedoch immer zur Voraussetzung hat, sind eindeutige Über- und Unterordnungsverhältnisse. Vgl. Paretos Elitentheorie 32-34.

formeller Eliten) eigentlich nicht zuläßt³⁵. Stellt man aber Elite nicht auf den Herrschafts-, sondern den Machtbegriff ab, wie Jaeggi will, so sieht man sich bei der Frage, wer nun tatsächlich Macht ausübe, der Feststellung Webers konfrontiert, daß Macht, weil sie soziologisch so amorph ist, empirisch sich nur schwer nachweisen läßt, daher auch bei einer Elitenabgrenzung in neuerliche Aporien führt; denn es muß unter dieser Voraussetzung völlig ungeklärt bleiben, welcher Grad von Macht nun eigentlich "elitär" sei³⁶. Rudolf Hamann gibt zu Jaeggis Vorgehen den Kommentar: "Eine auf dem Herrschaftsbegriff aufbauende Elitentheorie vermag nichts über die effektiven Machtträger auszusagen, während der Machtbegriff nur zu einer ad-hoc-Bestimmung der Elite herangezogen werden kann"³⁷, die diejenigen benennt, die in einer klar umrissenen gesellschaftlichen Konstellation tatsächlich ihren Willen durchzusetzen vermögen.

4. Die ungenaue Abgrenzung der Begriffe Elite-Aristokratie-Oberschicht-herrschende Klasse bei den machiavellistischen Elitetheoretikern

Besonders bei Pareto läßt sich beobachten, wie die Termini regierende Elite und herrschende Klasse synonym verwendet werden. Mosca entscheidet sich demgegenüber eindeutig für herrschende bzw. politische Klasse, um den wertenden Beigeschmack, der dem Elitebegriff anhaftet, zu vermeiden. Doch ist die Anwendung des Klassenbegriffs bei ihm wenigstens ebenso fragwürdig wie die des Elitebegriffs bei Pareto. Zudem wird er in verschiedener Bedeutung gebraucht. Ausgangspunkt seiner Analyse ist die "herrschende Minder-

35) Vgl. R. Hamann, Paretos Elitentheorie 35.

36) Vgl. ebd. 36.

37) Ebd. 40.

heit" in einem politischen System, also eine verhältnismäßig kleine gesellschaftliche Spitzengruppe, die die wichtigsten politischen Funktionen wahrnimmt. Doch erweitert Mosca seine Beobachtungen sehr rasch über den engen Kreis der tatsächlich Regierenden hinaus und bezieht in die Betrachtung die von ihm so genannte "zweite Schicht" der herrschenden Klasse mit ein; zu ihr aber gehören seiner Meinung nach alle die, die zu den sozial hochgeschätzten Gütern, vor allem zur höheren Bildung Zugang haben, daher auch wesentlich die Kultur einer Gesellschaft mitbestimmen und das Rekrutierungsfeld für die leitenden Positionen und die gesamte Bürokratie bilden³⁸. Man kann hier James H. Meisel nur zustimmen, wenn er behauptet, Moscas zweite Schicht der herrschenden Klasse in diesem weiten Sinn sei der "gebildete Teil eines wirtschaftlich wohlhabenden Mittelstandes"³⁹, eines oberen Mittelstandes, den es so heute allerdings nicht mehr gibt und dessen Auf-

38) Vgl. z.B. Herrschende Klasse 329, 331.

39) James H. Meisel, *The Myth of the Ruling Class*. Ann Arbor 1938. Deutsch: *Der Mythos der herrschenden Klasse*: Gaetano Mosca und die Elite. Düsseldorf 1962, hier: 331. Meisel meint, Moscas Werk spiegele die Wünsche einer zum Aufstieg drängenden Mittelklasse wieder (364). Er deutet Mosca im Gegensatz zum "Nihilisten" Pareto als Moralisten und skeptischen "Neoliberalen" in dem Sinne, "daß er bekannte, eine realistische Neuauslegung des liberalen Mythos bringen zu wollen. Aber wenn wir unter die Oberfläche schauen, werden wir gewahr, daß er in Wirklichkeit gar nicht bis ins 20. Jahrhundert vordrang. Seine Sehnsucht scheint der liberalen Gesellschaft in ihrer Victorianischen Blütezeit zu gehören, aber seine geistige Rüstkammer ist, ungeachtet aller kritischen Ausfälle gegen Spencerismus und Comtismus, mit Waffen bestückt, die aus noch früheren Zeiten stammen... Die alten bourgeoisen Tugenden, die dem französischen Revolutionär Sorel so teuer waren, stehen auf der Liste des konservativen Italieners Gaetano Mosca ebenso obenan. Ernst und voll Leidenschaft, ist er, einer der Alten, in eine fremde Zeit geraten. Kein Sohn Italiens ist mit Machiavelli weniger verwandt gewesen als dieser 'Machiavellist', der, obgleich ihm verpflichtet ... ihm doch seinen Zeitgenossen, Freund und Kritiker, den klugen Guiccardini, bei weitem vorzog." (19f). - Zum Thema Mosca als Moralist siehe auch Renzo Sereno, *The Rulers*. Leiden 1962, bes. 179f.

lösung und Zerschlagung nach dem Ersten Weltkrieg Mosca selbst noch miterleben mußte. Die Schichten, die Mosca mit den Begriffen herrschende und politische Klasse im weiteren Sinn erfassen möchte, würde die heutige Soziologie unter der Kategorie Oberschicht als Einheit von Macht, Reichtum und Ansehen zusammenführen.

Von daher aber ergibt sich wiederum eine Kritik sowohl am Begriff der herrschenden Klasse als auch am Elitebegriff. Letzterer wird mit Oberschicht beziehungsweise Oberklasse selbst in der heutigen Soziologie, nicht zuletzt in rein empirischen Untersuchungen, häufig gleichgesetzt oder gegen sie lediglich insofern abgegrenzt, "daß manchmal Elite einen engeren Kreis von Personen innerhalb der Oberklasse umfaßt". Leopold von Wiese, von dem diese Differenzierung stammt⁴⁰, folgt nicht nur in diesem Punkt, sondern auch in der Gleichsetzung von Elite und Aristokratie ganz dem Beispiel Paretos⁴¹. Deutet der Begriff Aristokratie selbst schon auf vergangene gesellschaftliche Formationen hin, so hat auch ein ganz oder teilweise synonymyer Gebrauch von Oberschicht und Elite letztlich eine streng hierarchisch gegliederte Gesellschaft, wie sie in einer pluralistischen Massendemokratie nicht mehr anzutreffen ist, als Vorstellungsbasis. Denn Schichtungscharakter kann der politisch-gesellschaftliche Elitebegriff nur mit Bezug auf Gesellschaften haben, in denen Prestige-, Macht-, Herrschafts- und Klassenstruktur ganz oder wenigstens nahezu zusammenfallen. "In diesem Sinne sprachen die älteren Elitetheorien von 'Aristokratie' oder 'Oberschicht', obwohl auch in diesen 'stabilen' Ordnungen die Schichtung keineswegs so eindeutig verlaufen sein dürfte ..."⁴²

40) Die leitenden Eliten 261.

41) Vgl. ebd. 261; vgl. dazu z.B. V. Pareto, *Traité* § 2051.

42) U. Jaeggi, *Die gesellschaftliche Elite* 129.

Doch zurück zu Moscas Klassenbegriff!⁴³ Ob man bereit ist, sein Verständnis von Klasse zu akzeptieren, hängt davon ab, wie man Klasse definiert. Mosca selbst gibt keine Bestimmung, ebenso wenig Pareto. In der Nachfolge von Lorenz von Stein, Marx, Engels, auch Karl Bücher, ist es in der Soziologie weithin üblich, die ökonomischen Wurzeln zum Hauptcharakteristikum des Begriffs zu machen⁴⁴. Nun betonen die Marx-Kritiker der modernen Soziologie, daß die Voraussetzungen des Marx'schen Klassenmodells und vor allem die wichtigste, eine ganz bestimmte Verteilung des Privateigentums an Produktionsmitteln, heute nicht mehr gegeben seien. Die Trennung von Eigentum und Kontrolle, die Nicht-Verelendung, sondern Verbürgerlichung des Proletariats, die soziale Mobilität und anderes mehr hätten Marx widerlegt⁴⁵. Von sozialen "Klassen" könnte nur noch im Sinne sozialer Schichten gesprochen werden, andernfalls sei der Klassenbegriff vom Ansatz her neu zu bestimmen.

Das versucht unter anderem Ralf Dahrendorf. Den Besitz oder Nichtbesitz von fungierendem Privateigentum will er

43) Vgl. dazu auch die früheren Ausführungen in Kap.II,1.

44) Dies geschieht selbst dort, wo man zu Marx eine deutliche Distanz setzt. So formuliert etwa Max Weber: "Wir wollen da von einer 'Klasse' reden, wo 1. einer Mehrzahl von Menschen eine spezifische ursächliche Komponente ihrer Lebenschancen gemeinsam ist, soweit 2. diese Komponente lediglich durch ökonomische Güterbesitz- und Erwerbsinteressen, und zwar 3. unter den Bedingungen des (Güter- oder Arbeits-)Markts dargestellt wird ('Klassenlage')." (Wirtschaft und Gesellschaft, II. Halbband 531). Leopold von Wiese definiert ähnlich, wenn auch nicht so exakt wie Weber und in nochmaliger Abschwächung des Marx'schen Impulses, Klassen als "Interessenvereinigungen, die vorwiegend auf Zusammenhängen oder Unterschieden der Verfügung über wirtschaftliche Güter (Vermögen, Einkommen, Besitz) beruhen. In der Hauptsache haben sie also ökonomische Wurzeln. Die Tatsache, daß sie auch in andere Bezirke des sozialen Lebens hineinwirken, leitet sich von der Mittelpunktstellung der Wirtschaft her, deren Einflüsse auf das gesamte menschliche Dasein ausstrahlen." (Klasse und Stand. In: HDSW VI(1959) 1-4, 2.)

45) Vgl. dazu bes. Theodor Geiger, Die Klassengesellschaft im Schmelztiegel. Köln 1949.

"durch den Anteil an oder Ausschluß von Herrschaftspositionen als Kriterium der Klassenbildung" ersetzt sehen⁴⁶. Solche Positionen müßten allerdings an Herrschaftsverbände gebunden sein, das heißt "organisierte Institutionsbereiche von zumindest intendiertem Dauercharakter. Der Prototyp eines Herrschaftsverbandes ist die Gesellschaft in ihrer politischen Organisation oder, wie wir dann sagen, der Staat ..."⁴⁷

Dahrendorf bemerkt, daß dieses Klassenverständnis Moscas und Paretos Intentionen sehr nahe kommt. Doch kritisiert er an ihnen, daß sie Klassen zwar auf Herrschaftsverhältnisse zurückführen, "es aber dabei versäumen, sie auf die entscheidende Kategorie des Herrschaftsverbandes zu beziehen"⁴⁸. Dahrendorf gewinnt diese Kritik, indem auch er sich an die Ausführungen Webers zum Herrschaftsbegriff hält. Damit trifft er den wunden Punkt bei Mosca und Pareto. Denn bänden sie Herrschaftsübung an Institutionen, dann könnten sie sich nicht mehr so ohne weiteres auf Willkür und Gewalt als ultima ratio der Politik zurückziehen. Herrschaft wäre in einen festen Rahmen hineingebunden und dadurch kontrollierbar, denn jedes Überschreiten der gesetzten Grenzen wäre sofort kenntlich und damit auch korrigierbar. Zweifellos stellt Mosca selbst über Machtbalance in politischen Systemen bedeutsame Überlegungen an, doch erweist sich ein mögliches Gleichgewicht der Kräfte bei ihm nicht genügend gesichert, um bei ernsthaften Belastungen tatsächlich sich bewähren zu können, so daß auch ihm als Ausweg nur Machiavellis und Paretos List- und Gewaltüberlegungen bleiben⁴⁹. Es zeigt sich hier noch einmal, in wie schwerwiegende Aporien die Theorien Moscas und Paretos durch mangelnde Reflexion über die Begriffe Macht und Herrschaft führen.

46) Ralf Dahrendorf, Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft. Stuttgart 1957, 138.

47) Ebd. 141.

48) Ebd. 194.

49) Vgl. z.B. Herrschende Klasse 104-106.

Es dürfte nach dem bisher Gesagten deutlich geworden sein, daß im System von Mosca und Pareto der Marx'sche Klassenbegriff oder einer aus seiner Nachfolge unangebracht ist. Wenn sie sich diesem Begriff auch dadurch nähern, daß Klasse bei beiden sehr homogen gedacht wird, die herrschende Klasse darum nicht nur über Macht, sondern ebenso über Reichtum und Ansehen verfügt, nicht nur die Politik, sondern auch das kulturelle Leben bestimmt, und diese Bereiche bei ihnen grundsätzlich zusammengehören, so räumen sie doch keineswegs dem Wirtschaftlichen einen Primat als klassenbildendes Element ein. Vor allem aber vermeiden sie die Implikationen des Marx'schen Klassenbegriffs: daß nämlich aus der gemeinsamen Klassenlage notwendig ein gemeinsames, von den gegebenen gesellschaftlichen Strukturen determiniertes Klassenhandeln entspringe⁵⁰.

Zudem ist behauptet worden, daß speziell Mosca für eigentlichen Klassenkampf keinen Sinn habe. Der Bezugspunkt seines Systems sei das gesellschaftliche Gleichgewicht, also die Einheit. In der Überzeugung, die homogene herrschende Klasse repräsentiere im Grunde die Gesamtheit der sozialen Kräfte, vernachlässigt er Klassenspannungen und deren strukturelle Ursachen und betrachtet sie einseitig nur unter dem "Willen zur Macht", der bemüht wird, wenn die soziale Einheit auseinanderzubrechen droht⁵¹. Ähnliches, wenn auch abgeschwächt, gilt von Pareto, der allerdings im Zirkulationsmodell Gesellschaft primär unter dem Aspekt des Konfliktes analysiert, wobei es jedoch mehr um Auseinandersetzungen zwischen einzelnen Gruppen als zwischen ganzen Klassen geht. Letzter Bezugspunkt ist aber auch bei ihm die Wiederherstellung des zerbrochenen sozialen Gleichgewichtes.

50) Einen solchen Mechanismus verneint übrigens auch Max Weber in den Erläuterungen zu seinem oben, Anm. 44 zitierten Klassenbegriff.

51) Vgl. J.H. Meisel, Der Mythos 367.

Wenn man nach Dahrendorf der Anwendung des Begriffs herrschende Klasse auf Strukturen der Gesellschaft um die Jahrhundertwende seine Berechtigung nicht absprechen kann, so ergeben sich doch sofort wieder Schwierigkeiten bei dem Versuch, den Terminus unbesehen im Sinne Moscas und Paretos auf heutige Verhältnisse anzuwenden, weil sich nämlich in der "offenen" Gesellschaft Berufs-, Konsum-, Prestige-, Macht- und Herrschaftsstatus nicht mehr decken. Damit hängt es zusammen, daß Herrschaftsfunktionen selbst sehr breit gestreut und nicht mehr nur auf eindeutige Minderheiten beschränkt sind. "Die Delegation der Macht und Autorität in Industrie-, Staats-, und anderen Herrschaftsverbänden macht in der industriellen Gesellschaft 'herrschende Klassen' möglich, die keineswegs mehr schmale Minderheiten sind, sondern der beherrschten Klasse zahlenmäßig kaum nachstehen. Die legitime Macht ist regelmäßig auf eine Vielzahl von Positionen verteilt, wobei immerhin die Abstufung der Kompetenzen zu erheblichen Unterschieden in der Machtfülle führt. Dies hat nun zur Folge, daß sich einigermaßen deutlich bloß die beiden Aggregate: Träger von Autorität und Macht einerseits und Autoritäts- und Machtlose anderseits unterscheiden lassen."⁵² Diese Feststellung läßt die Anwendung des Begriffs der herrschenden Klasse in den Intentionen Moscas und Paretos auf heutige gesellschaftliche Gegebenheiten fast unmöglich werden, weil sie für jede Gesellschaft die Existenz von homogenen herrschenden Minderheiten behaupten.

Damit aber erwecken sie den Eindruck, als handele es sich bei Eliten bzw. herrschenden Klassen immer um kohäsive Gruppengebilde mit dem Bewußtsein ihrer besonderen Rolle und der gemeinsamen Funktion. Nun ist gerade der Begriff

52) U. Jaeggi, Die gesellschaftliche Elite 149f; vgl. R. Dahrendorf, Soziale Klassen 192.

der herrschenden Klasse dazu angetan, solche Vorstellungen zu wecken. Es wird verständlich, daß in einer Zeit, da das alte liberale Bürgertum unbedingt zusammenhalten mußte, um sich behaupten zu können, derartige Forderungen an die herrschenden Minderheiten gestellt wurden. Allerdings wäre zu untersuchen, ob nicht schon damals diese Postulate rein ideologischer Natur, ohne Grund in den tatsächlichen Verhältnissen waren. Mosca und Pareto weisen denn auch gar nicht nach, welcher Prozeß die Elite zusammenführt und ihr die Eigenschaften: Gruppenzusammenhalt, Gruppenbewußtsein und Gruppenzusammenarbeit verleiht, "das heißt, die Einheit von Sein, Denken und Tun"⁵³. Es wird zwar berichtet, wie herrschende Minderheiten aufsteigen. "Im großen ganzen aber wird die Natur und die Existenz solcher Gruppen eher als gegeben hingenommen, denn untersucht..."⁵⁴ So aber werde, resümiert Carl J. Friedrich, der problematischste Teil aller Elitedoktrinen als unbewiesene Prämisse "eingeschmuggelt"⁵⁵. Friedrich selbst hält allerdings für politische Eliten (und nur für sie) Gruppenbewußtsein und -konnex für konstitutiv, sieht jedoch zugleich die Probleme, die sich daraus besonders in Hinblick auf die Demokratie ergeben. Gerade für sie wird die Existenz von festgefügtten Gesellschaftsformationen bestritten⁵⁶, worauf noch zurückzukommen sein wird. - Der Schluß liegt nahe, daß Eliten

53) J.H. Meisel, Der Mythos 22.

54) Ebd. 22.

55) Carl J. Friedrich, The New Image of the Common Man. Boston 1950, 257f; vgl. ders., Politik als Prozeß der Gemeinschaftsbildung. Köln 1970, 181ff. - Eine nicht näher erörterte Bestimmung von Eliten als homogenen Gruppen findet sich selbst in sogenannten "working definitions". Vgl. Rupert Wilkinson (Ed.), Governing Elites. Studies in Training and Selection. New York 1969, XIII.

56) Vgl. z.B. Raymond Aron, Die Eliten in der industriellen Zivilisation. In: Universitas 15 (1960) 1109-1114, 1113. - G. Wright Mills behauptet allerdings für die amerikanischen Verhältnisse das Gegenteil. Vgl. unten 145ff.

sich nur als 'Quasi'-Gruppen und 'Quasi'-Organisationen sinnvoll verstehen lassen, die sich in mehr oder weniger lockerer Verbindung zusammenfinden, um in gesellschaftlichen Bereichen bestimmte Führungsrollen zu übernehmen⁵⁷.

Führung ist ein Begriff, der immer nur im Rahmen eines genau anzugebenden Funktionsbereiches materiell gefüllt werden kann⁵⁸. Die Identifizierung von Führung und Elite findet sich schon bei Michels und begegnet bei späteren Elitetheoretikern ständig. Verzichtet man nämlich darauf, in den Elitebegriff ein qualifikatorisches Element einzubeziehen - wie das noch Pareto tut, der einerseits den Macht- und andererseits den Leistungsfaktor in seiner ursprünglichen Definition zu berücksichtigen sucht und behauptet, daß die qualitativ Besten auch herrschten - so läßt sich eine Identifizierung gar nicht vermeiden. Setzt man dabei das Prinzip der personen- und sachgebundenen Anordnung" voraus⁵⁹, dann wird Elite zu einem bloßen "Füh-

-
- 57) Mit den daraus resultierenden Schwierigkeiten befaßt sich u.a. Raymond Aron, Social Structure and the Ruling Class. In: BJS 1 (1950) 1-16 und 126-143. Aron sucht eine Synthese von Elite- und Klassenbegriff - von Pareto und Marx - (2) und definiert 'Elite' im Sinne von 'Ruling Class' (9). Sie gebe es auch im Sozialismus, denn Macht sei immer eine Angelegenheit von wenigen, doch sei sie dort "a unified élite", während in den westlichen Demokratien "a divided élite" anzutreffen sei (10). Darin aber lägen auch deren Herrschaftsprobleme begründet: "A unified élite means the end of freedom. But when the groups of the élite are not only distinct but become a disunity, it means the end of the State. Freedom survives in those intermediate regions, which are continually threatened when there is moral unity of the élite, where men and groups preserve the secret of single and eternal wisdom and have learnt how to combine autonomy with co-operation." (143).
- 58) Vgl. dazu Theodor Geiger, Führung. In: HWS 136-141, bes. 138; Wilhelm Bernsdorf, Führung (Führer). In: WS 313-319, bes. 317f.
- 59) U. Jaeggli, Die gesellschaftliche Elite 127.

rungskollektiv"⁶⁰. Der Etymologie des Wortes Elite läuft das gewiß zuwider. -

5. Zusammenfassung

Die bisherigen Darlegungen konzentrieren sich aufgrund der Zielsetzung dieser Arbeit auf die materialen Dimensionen des Elitebegriffs. Bestimmte Probleme wurden dabei bewußt übergangen oder nur angedeutet. Das gilt zum Beispiel für die wichtige Frage der Elitenbildung und Elitenzirkulation und die damit verknüpften Themen der Funktions- und Strukturwandlungen und der sozialen Mobilität in einer Gesellschaft. Daß Pareto mit seinem mechanisierten Ablaufmodell dazu neigt, den Kreislauf der Eliten nicht als Funktion des jeweils gegebenen Gesellschaftstyps aufzufassen, sondern "umgekehrt den jeweiligen Gesellschaftstyp als eine Funktion der variablen Geschwindigkeit des Elitenkreislaufs" betrachtet, wie Franz Borkenau überspitzt formuliert⁶¹, wurde gestreift. Dennoch dürfte gerade sein Zirkulationsmodell für die Soziologie bleibenden Wert haben und große Anregungen für eine Revolutionstheorie bieten⁶².

Auf Paretos Residuentheorie wurde nicht eingegangen. Das Problem der Rolle des Irrationalen im sozia-

60) Dieser Ausdruck stammt von Jaeggi, Die gesellschaftliche Elite 91, vgl. 139. Seine Erklärung des amerikanischen Begriffs 'leadership' läßt die Affinität von 'Elite' und 'Führungsschicht' greifbar werden. - R. Hamann, Paretos Elitentheorie 41, behauptet, bei Jaeggi, Mills u.a. seien Elite und Führung tatsächlich identisch, da sie bewußt das qualifikatorische Moment aus dem Begriff eliminierten.

61) F. Borkenau, Vom Kreislauf der Eliten 499.

62) Vgl. dazu die Würdigung bei R. Hamann, Paretos Elitentheorie 69f. - Als Beispiele für Versuche aus jüngster Zeit, das Modell Paretos für die empirische Forschung fruchtbar zu machen, seien Wolfgang Zapf und Jürgen Wurster genannt. Beide sind Schüler Dahrendorfs. Vgl. W. Zapf, Wandlungen der deutschen Elite, a.a.O., und J. Wurster, Herrschaft und Widerstand. Theorien zur Zirkulation regierender Eliten (Das Wissenschaftliche Arbeitsbuch VIII 8). Tübingen 1969 (Dissertation).

len Geschehen erwuchs ihm aus der Betrachtung der Unvernunft im wirtschaftlichen Bereich. So wurde die Theorie der nichtlogischen Handlungen zu einem Grundthema seiner Soziologie⁶³. Das Alterswerk Paretos, in dem er diese Gedanken ausfeilte, fällt zeitlich mit der Frühphase der Psychologie Freuds und Jungs zusammen. Von deren Psychologie und einer späteren Sozialpsychologie aus gesehen, ist Paretos Residuentheorie bedeutungslos.

Der Elitebegriff der Machiavellisten wurde mit Hilfe von Analysen der Termini Macht und Herrschaft kritisch beleuchtet, wie sie Hübner, Hamann und Jaeggi liefern. Es liegt allerdings eine nicht zu verhehlende Schwäche in der Argumentation. Mit Hübner wurde gesagt, der Machtbegriff der Machiavellisten sei technisch, instrumental; dennoch wurden die Analysen von Hamann und Jaeggi zur Erhellung eben dieser Behauptung herangezogen, obwohl sie sich ihrerseits auf einen Machtbegriff, nämlich den Webers, stützen, von dem ebenfalls behauptet wurde, er sei letztlich vom technischen Denken her konzipiert. Doch da beide Macht und Herrschaft primär analysieren, um auf bestimmte gesellschaftliche Strukturprobleme und deren Relevanz für den Elitebegriff aufmerksam zu machen, dieser Aspekt aber auch für die Ausführungen über Macht und Herrschaft bei den Machiavellisten der entscheidende war, mag das entschuldigbar sein.

Mit Dreitzel ist zu behaupten, daß Elite nur als "historisch gewachsener Begriff"⁶⁴ verstanden werden kann, der nur dann richtig gewürdigt wird, wenn der historische Ort seiner Entstehung mitbedacht wird. Einen Elitebegriff, der für verschiedene historische Epochen Geltung beanspruchen könnte, kann es in soziologischem Verstand nicht ge-

63) Näheres dazu bei F. Borkenau, Vom Kreislauf der Eliten 494.

64) H.P. Dreitzel, Elite und Sozialstruktur 55.

ben, da dieser die variablen Sozialstrukturen notwendig vernachlässigen müßte. Eine Elitendefinition ist deshalb nur dann sinnvoll, wenn sie dem konkreten Fall entsprechend in bezug auf ein politisches oder gesellschaftliches System gegeben wird. Eine Abgrenzung gegenüber verwandten Termini ist unbedingt zu fordern.

Vor allem die Bindung des Elitebegriffs an die Macht als undefinierter Grundkomponente allen politischen Handelns, wie sie die Machiavellisten vornehmen, belastet den Terminus in seiner Brauchbarkeit für die Analyse späterer gesellschaftlicher Strukturen schwer. Seine Affinität zum Klassenbegriff und seine Austauschbarkeit mit häufig eindeutigeren Kategorien wie Oberschicht und Führung stellt diese Brauchbarkeit nochmals in Frage. Die Kritiker der Überdehnung des Machtmoments bei den Machiavellisten bleiben sich dennoch natürlich dessen bewußt, daß Eliten stets auch über Macht und Einfluß verfügen müssen, wenn sie Führungs- und Spitzenpositionen besetzen sollen⁶⁵. Das eigentliche Problem liegt in der jeweiligen Bestimmung und Zumessung der Macht. Das übergeht Pareto ebenso wie die subtileren Zusammenhänge zwischen Leistungsauslese und Machtfunktion. Er schneidet dieses Thema nur an, um es dann unerledigt ruhen zu lassen. Seine wie der anderen Machiavellisten Konzentrierung auf das Machtmoment muß aber entweder zu einer "Identifizierung der Machtelite mit der Elite der Gesellschaft"⁶⁶ überhaupt führen, oder den Elitebegriff durch den "Rekurs auf den bloßen Willen zur Macht zu zwei konträren Definitionen treiben: Machteliten oder Werteliten, einseitige Wertentleerung oder Werterfüllung"⁶⁷.

65) Vgl. H.P. Dreitzel, Elite und Sozialstruktur 127. Zu Versuchen, zwischen Macht und Einfluß zu unterscheiden, vgl. unten 335.

66) R. Hamann, Paretos Elitentheorie 30.

67) Ebd. 30, vgl. bei H.P. Dreitzel, Elite und Sozialstruktur 113.

III DER ELITEBEGRIFF IN DER WISSENSSOZIOLOGIE BEI MANNHEIM UND SCHELER

1. Wissenssoziologie

Die Kritik des machiavellistischen Elitebegriffs wies auf die Isolierung des Faktors Macht und der daraus entstehenden Probleme hin. Die Definition der Eliten nur unter diesem Gesichtspunkt ist selbst für die politische Soziologie nicht zu halten. Bevor jedoch anderen Bestimmungsgründen in diesem Bereich nachgegangen wird, sollen im Folgenden Elitebegriffe vorgestellt werden, die konträr zu allem Machiavellismus für Eliten auf Wertvorstellungen philosophischer, kultureller und religiöser Herkunft insistieren. Ihre kritische Würdigung ist für eine Erschließung des Elitebegriffs ebenso notwendig wie die des vereinseitigten Machtmoments. -

Klang im Vorausgehenden schon an, daß durch die Polarisierung Machtelite-Wertelite keine echten Alternativen gewonnen werden, so kann auch eine Zusammenstellung verschiedener Wertelite-Definitionen, wie sie nun vorgenommen wird, nur aus methodischen Gründen geschehen. Diese Zusammenstellung bezieht sich auf die Gebiete der Wissenssoziologie, der Kulturphilosophie und der Kultursoziologie. -

In der Wissenssoziologie sind Eliten jene Minderheiten, die an der Spitze der Wissens- und Bewußtseinsprozesse im gesellschaftlichen, besonders im kulturellen Leben stehen und diese wesentlich beeinflussen oder direkt lenken. Damit ist das Problem der sogenannten 'Intelligenz' gestellt. Diese Definition verlangt, daß auch das hier zugrundeliegende Verständnis von Wissenssoziologie erklärt wird.

Zunächst ist einzugrenzen: Hier wird nur jene Wissenssoziologie befragt, die in den zwanziger Jahren von Max Scheler und Karl Mannheim entwickelt wurde. Die gegenwärtige, vor allem aus Amerika kommende Wissenssoziologie kann für unser Thema übergangen werden; übrigens baut auch sie auf dem von Mannheim und Scheler gelegten Fundament auf. Ihnen ging es um eine nähere Bestimmung des Verhältnisses von sozialem Sein und Bewußtsein. Das von Marx vorgegebene Problem von Basis und Überbau erscheint bei ihnen ins Grundsätzliche gewendet. Wie weit, so lautet ihre Frage, übt der gesellschaftliche Standort, die 'Lage' des denkenden Subjektes tatsächlich einen konstitutiven Einfluß auf die Art und Struktur seines Denkens aus? Oder, anders formuliert: Wie weit werden Weltanschauungen und Kulturen durch soziale Verhältnisse bedingt?

Scheler gibt darauf im Vergleich zu Mannheim eine zurückhaltende Antwort. Bei ihm erschöpft sich der Einfluß der Gesellschaft auf das Denken und Wissen in einer bloßen Selektionsfunktion. "Das Verhältnis von Wissen und Gesellschaft", so interpretiert Hans-Joachim Lieber Schelers Theorie, "wird dahingehend bestimmt, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse für die vom Denken zu erfassenden Gegenstände und Inhalte eine auswählende Bedeutung haben. Nur zu bestimmten Zeiten, auf Grund einer bestimmten Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse, können bestimmte reale und ideale Gegenstände vom denkenden Bewußtsein überhaupt erfaßt werden. Scheler nennt das die soziologische Bedingtheit für das Realwerden des Geistes. Die geistigen Sachverhalte selbst, der Inhalt oder das Quale des Wissens stehen dabei aber jenseits jeder soziologischen Relativierung. Ausschließlich das Realwerden, die Durchsetzungschance bestimmter Wissensgehalte in der Lebenswirklichkeit ist nach Scheler historisch-sozial bedingt, niemals der Geltungsanspruch und -bereich des Wissens. Das entspricht den Voraussetzungen seiner Philo-

sophie, nach denen Geist und Leben zwei unabhängig voneinander bestehende Seinsbereiche mit eigener Gesetzmäßigkeit sind, von denen der eine den anderen qualitativ nicht beeinflussen kann. Der Mensch ist der Vermittler zwischen ihnen, denn er ist zugleich Geist und Leben. Die Aufgabe einer Wissenschaft, die das Verhältnis von Geist und Leben analysieren soll, kann es dann immer nur sein, die realen Voraussetzungen, seien sie psychischer, sozialer, biotischer oder sonstiger Art, für das Realwerden des Geistes, für seine Durchsetzung und Anerkennung im gesamt menschlichen Lebenslauf, aufzudecken."¹

Anders gewendet: Scheler wahrt im Geistigen potentiell Freiheit und Autonomie von gesellschaftlichen Faktoren. Allerdings geht das zu Lasten einer Kontinuität der verschiedenen Seinsbereiche. 'Ideal'- und 'Realfaktoren' existieren in einem schroffen Gegenüber von sinnhaftem Geist und sinnblinden Triebfaktoren. Um mit Scheler zu sprechen: "Die Abfolge der Realgeschichte ist ... vollendet g l e i c h g ü l t i g gegen die sinnlogischen Forderungen der geistigen Produktion! Aber ebensowenig bestimmen die realgeschichtlichen Abfolgen den Sinn- und Wertgehalt der geistigen Kultur in eindeutiger Weise. Sie enthemmen, beschränken oder hemmen nur die Art und das Maß der A u s w i r k u n g der geistigen Potenzen."² Im Felde der Realfaktoren herrscht bei Scheler 'fatalité modifiable' (A. Comte), im Geistigen aber aufgrund der Eigenkausalität des Unterbaus 'liberté modifiable' ('sus-pensible')³. Die Vermittlung des Geistigen mit den - sinn-

1) Hans-Joachim Lieber, Wissenssoziologie I. In: WS 1291-1299, 1297; vgl. Max Scheler, Probleme einer Soziologie des Wissens. In: Die Wissensformen und die Gesellschaft. Gesammelte Werke Band 8. ²Bern-München 1960, 21, 49, 58.

2) M. Scheler, Soziologie des Wissens 40.

3) Vgl. ebd. 23.

blinden - gesellschaftlichen Realitäten geschieht bei ihm deshalb auch nur in sehr oberflächlicher Weise, so daß zu fragen wäre, ob der Ausdruck "Vermittlung" dieses Nebeneinander überhaupt richtig kennzeichnet. Der Geist bleibt bei ihm zwar autonom, gleichzeitig aber auch der Realgeschichte gegenüber ohnmächtig⁴.

Bei Karl Mannheim dagegen deutet schon die Bezeichnung der Wissenssoziologie als einer "Theorie von der Seinsverbundenheit des Wissens"⁵ darauf hin, daß die Vermittlung der Real- und Idealfaktoren weitergetrieben wird. Bei näherem Zusehen jedoch so weit, daß am Ende ein "Relativismus" allen Erkennens zu stehen scheint und der Geist vor der gesellschaftlichen Wirklichkeit kapituliert.

Mannheim kommt vom Historismus her und weiß sich vor allem Dilthey verbunden. In seine erkenntnistheoretische Position sind außerdem phänomenologische und existential-philosophische Elemente eingeflossen. In der Begründung der Wissenssoziologie aber greift er besonders auf die Ideologiekritik von Karl Marx zurück und radikalisiert sie. Die Anwendung der Wissenssoziologie geschieht bei ihm hauptsächlich im politischen Feld.

Im Sinne der Lebensphilosophie versteht Mannheim "Geist als Funktion der Dynamik der Wirklichkeit", die "eine werdende, Geist und Leben umfassende Ganzheit" ist⁶. Im "Strom" des Geschichtlichen und Sozialen sieht er jedoch

4) Zur ausführlichen Auseinandersetzung mit Schelers Wissenssoziologie sei auf Hans-Joachim Lieber, Wissen und Gesellschaft. Die Probleme der Wissenssoziologie. Tübingen 1952, 55-81, verwiesen. Lieber kritisiert besonders Schelers unbesehene Gleichsetzung der sinnblinden menschlichen Triebfaktoren mit den gesellschaftlichen Realitäten (68-71).

5) Karl Mannheim, Wissenssoziologie. In: HWS 659-680, 660.
6) H.-J. Lieber, in: WS 1297.

seit Beginn des 19. Jahrhunderts eine wachsende Eigenbewegung verschiedener Denkstandorte einsetzen, von der er die Zerstörung eben dieser Ganzheit befürchtet, denn die unterschiedlichen Positionen drängten nun mit noch nie dagewesener Gewalt zu Trennung und Isolierung im Weltanschaulichen und Politischen. Anhand dieser Tendenzen erklärt Mannheim, wie jedes Denken von "außertheoretischen" Faktoren, vom historisch-soziologischen Standort in einem gesellschaftlichen Gefüge abhängig ist. Dies berührt nach ihm den Erkenntnisprozeß nicht nur in oberflächlicher Weise, sondern reicht bis in die "Bewußtseinsstruktur der verschieden gelagerten Subjekttypen im historisch-sozialen Raume"⁷ und erreicht über sie auch die Inhalte des Geistigen.

Der Wissenssoziologie fällt es nun zu, die verschiedenen Weltanschauungen mit Hilfe historisch-sozialer Analysen so weit zu isolieren, daß die "kollektiv willensmäßig bedingte Ausgerichtetheit und Einstellung"⁸ ihrer Weltauslegung erkennbar wird und sie dadurch in ihrer relativen Geltung als partikuläre Erkenntnisse in die richtige Relation zur Gesamtheit aller historisch-gesellschaftlichen Erkenntnisprozesse gebracht werden. Mannheim setzte sich damit aber einem schweren Vorwurf aus. Seine Gegner wenden ein, diese Methode zerstöre Wahrheit und Objektivität der Erkenntnis und führe in einen heillosen Relativismus. Dagegen suchte er sich mit der Verteidigung zu schützen, nicht Relativismus, sondern Relationismus sei die Konsequenz seines wissenssoziologischen Ansatzes. "Es resultiert ... hier nicht ein R e l a t i v i s m u s im Sinne der Beliebigkeit jeder Behauptung; der R e l a t i o n i s m u s in unserem Sinn besagt vielmehr, daß jede Aussage wesensmäßig nur r e l a t i o n a l for-

7) K. Mannheim in: HWS 660.

8) Vgl. ebd. 666f.

mulierbar sei, und er schlägt nur dann in Relativismus um, wenn man ihn mit dem älteren statischen Ideal ewiger, desubjektivierter unperspektivischer Wahrheiten verbindet und an diesem ihm disparaten Ideal (von absoluter Wahrheit) misst."⁹

Da Mannheim Geist dynamisch als Funktion der Gesellschaft verstanden wissen wollte, machte er ihn selbst zu etwas Historischem¹⁰. Das mußte ihn notwendig mit dem Relativismus-Problem konfrontieren. Doch soll - wie bei Scheeler - den grundsätzlichen philosophischen Problemen seiner Lehre nicht weiter nachgegangen werden. Wichtiger ist hier die Theorie Mannheims, mit der er Relativismus und Relationismus aufzulösen und die verschiedenen Denkstandorte zu einer Synthese zu bringen suchte. In ihrem Mittelpunkt steht eine Definition von Aufgabe und Stand der "Intelligenz". Damit kehren wir zum Eliteproblem zurück.

2. Intelligenz und Elite bei Mannheim

Mannheims Überlegungen zum Thema Intelligenz stammen aus der Zeit unmittelbar vor der Weltwirtschaftskrise und spiegeln die verzweifelte Situation und politische Ohnmacht dieser Schicht in jenen Jahren wieder. Sie finden sich in dem Sammelwerk "Ideologie und Utopie" (1929) und knüpfen an Gedanken an, die vom Autor schon früher in dem Aufsatz "Das konservative Denken"¹¹ (1927) entwickelt wurden.

9) Ebd. 674.

10) Vgl. H.-J. Lieber in: WS 1297f.

11) Karl Mannheim, Das konservative Denken. In: Wissenssoziologie, hrsg. v. K. Wolff. (Soziologische Texte 28).
Neuwied 1970, 408-508.

Mannheim geht aus von der schon erwähnten "Spaltung der Denkweise und des Weltbildes in mehrere Richtungen"¹² seit Beginn des 19. Jahrhunderts. Er untersucht ausführlich verschiedene weltanschaulich-politische Strömungen wie bürokratischen Konservatismus, konservativen Historismus, liberal-demokratisches-bürgerliches Denken, Sozialismus, Kommunismus und schließlich Faschismus, um damit zu verdeutlichen, wie Entscheidungen und politisch-weltanschauliche Sicht "wesensmäßig" zusammengehören. Das Resümee dieser Forschungen lautet: "Alle politischen Aspekte sind nur Teilaspekte, weil die historische Totalität stets zu umfassend ist, als daß die einzelnen aus ihr entstehenden Beobachtungswarten je den Überblick über das Ganze erschließen. Aber gerade deshalb, weil alle diese Beobachtungsaspekte in demselben Strome des Geschichtlichen und Sozialen aufkommen, weil also ihre Partikularität im Elemente einer werdenden Ganzheit sich konstituiert, ist die Möglichkeit ihrer Gegenüberstellung gegeben und ihre Zusammenschau eine stets von neuem gestellte und zu vollziehende Aufgabe."¹³

Da jede konkrete, soziologisch-stilgeschichtliche Analyse des Denkens zeige, "daß Denkstile sich ununterbrochen mischen und gegenseitig durchdringen"¹⁴, sei eine nicht nur summative, sondern qualitativ-dynamische Synthese der verschiedenen politischen Denkweisen durchaus zu leisten. Träger einer solchen Synthese, "die eine progressive Weiterbildung der Geschichte in der Weise fördert, daß in ihr möglichst viel von den akkumulierten Kulturgütern und sozialen Energien erhalten bleibt"¹⁵,

12) Vgl. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*.⁴ Frankfurt/M. 1965, 129.

13) Ebd. 132.

14) Ebd. 133.

15) Ebd. 134.

soll die Intelligenz sein, genauer: "jene nicht eindeutig festgelegte, relativ klassenlose Schicht ... (in Alfred Webers Terminologie gesprochen) die sozial freischwebende Intelligenz"¹⁶. Zu einer sozial freischwebenden habe sich die Intelligenz aus dem "Bildungsbürgertum" entwickelt. Mit dem einzigen Kapital der Bildung ausgerüstet, besitze sie die nötige experimentierende und "soziale Sensibilität", um sich in die verschiedenen Denkstandorte "einzufühlen", sie zur Synthese zu bringen und dieser dann Geltung und Wirkung zu verschaffen¹⁷. Denn grundsätzlich habe die Intelligenz aus ihrer sozialen "Mittellage" heraus zwei Möglichkeiten. Sie könne sich zum einen einer bestimmten Klasse anschließen. Damit entstehe jedoch für sie die Gefahr, in ein "Rechtfertigungsdenken" nackter politischer Interessen zu verfallen. Der zweite Weg bestehe darin, daß sie sich die eigene soziale Position bewußt mache, "prädestinierter Anwalt der geistigen Interessen des Ganzen zu sein"¹⁸, oder in anderer Formulierung: "den Punkt zu finden, von wo aus Gesamtorientierung im Geschehen möglich ist, Wächter zu sein in einer sonst allzu finsternen Nacht"¹⁹. Potentiell sei letzteres in Ausnahmen auch dann möglich, wenn eine Intelligenz sich einer bestimmten Partei anschließe. Die Wege der Entscheidung könnten auch von dieser den Politikern wesentlich bereitet werden, damit letztere durch Überwindung der allzu engen parteilichen Sicht mehr Überblick und damit mehr Wahlmöglichkeiten im politischen Geschehen erhielten.

Die Kritik, die Adorno an dem späteren Werk Mannheims "Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus" an-

16) Ebd. 135.

17) Mannheims Vorstellung von der 'freischwebenden Intelligenz' ließe sich durch den Hinweis von Lewis A. Coser ergänzen, daß in Einstellung und Denken dieser Schicht dem Spielerischen eine bedeutende Rolle zukomme. Vgl. Men of Ideas. A Sociologist's View. New York - London 1965, IX.

18) K.Mannheim, Ideologie 138f.

19) Ebd. 140.

bringt, trifft grundsätzlich auch "Ideologie und Utopie", denn an seiner philosophischen und methodischen Einstellung hat sich von einem Werk zum anderen wenig geändert. Adorno stellt fest, daß Mannheims wissenssoziologische Methode, der "Relationismus", die Dialektik der gesellschaftlichen Bewegungen und damit das gesellschaftlich Widerspruchsvolle lediglich klassifiziere, wobei die konkrete Widersprüchlichkeit einer Gesellschaft nicht erreicht werde und so verschwinde, daß das Bild des Ganzen "harmonistisch" gerate; von den Bedingungen der realen gesellschaftlichen Macht werde abstrahiert²⁰. Mannheims geschichtsphilosophische Grundposition, daß der geschichtliche Erkenntnisprozeß als "Gesamtprozeß, aus dem die Denkstandorte hervorstüben, ein sinnvoller" sei²¹, müßte zwar nicht zu einem derart harmonistischen Modell führen, aber die Versuchung dazu ist mit ihr eo ipso gegeben.

Es will fast müßig erscheinen, auf diese zwischen 1926 und 1929 angestellten Überlegungen zur Lage der Intelligenz näher einzugehen, die Ereignisse der nachfolgenden Jahre haben sie gründlichst widerlegt. Dennoch sei kurz auf Tatsachen eingegangen, die auch Mannheim bei sorgfältiger Beobachtung hätte berücksichtigen müssen. Hätte er speziell die deutschen Intellektuellen an ihren alltäglichen Arbeitsplätzen aufgesucht, so wäre er - wie Dahrendorf noch vierzig Jahre später - sehr schnell in drei Bereiche geraten, in "die Einrichtungen des Bildungswesens, künstlerische Einrichtungen und die Medien der Massenkommunikation"²². Die Bildungseinrichtungen waren und

20) Theodor W. Adorno, Das Bewußtsein der Wissenssoziologie, in: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft. Frankfurt/M. 1969, 32-50, 39.

21) Karl Mannheim, Das Problem einer Soziologie des Wissens. In: Wissenssoziologie 308-387, 368.

22) Ralf Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie in Deutschland. München 1965, 320f.

sind in Deutschland nahezu ausschließlich staatlich. "Wer in ihnen tätig ist, findet sich in vorgezeichneten Karrieremustern und formalisierten Statussystemen, die der Verwaltungsbürokratie abgelauscht sind; Lehrer und Professoren sind in der Tat Beamte ... Aber auch die künstlerischen Einrichtungen sind in Deutschland zum guten Teil öffentlich, und wo sie es nicht sind, imitieren sie deren Muster ..." ²³ Lediglich die Massenmedien waren damals (soweit es sie schon gab) so wie heute im wesentlichen staatsfrei, obgleich heute auch in diesem Bereich ein Denken, das auf finanzielle Sicherung und Vorsorge dringt, stark im Wachsen ist und dem sozialen "Freischweben" abhilft. Der Staat kann über Mitspracherechte der Parteien bei Rundfunk und Fernsehen und ältere Mittel wie Berufungen in Akademien und Ordensverleihungen auch hier seinen Einfluß geltend machen. Deutsche Intellektuelle schwebten und 'schweben' also keineswegs 'frei'; ob sie das in anderen Ländern tun, wäre gründlich zu erforschen. Dahrendorfs Urteil, das sich auf die Situation der deutschen Intellektuellen von heute bezieht, hätte mit kleinen Nuancierungen auch damals gegolten: "Daß der Staat ihnen unter günstigen politischen Umständen eine beträchtliche Freiheit des Handelns und vor allem Denkens gewährt, kann die Leine, an der sie hängen, erschlaffen, aber nicht verschwinden lassen. Vor allem aber dringt der sichere, würdige, anerkannte, geregelte Status der meisten Intellektuellen in ihre Mentalität ein ..." ²⁴

Selbst wenn man nicht so konkret werden wollte wie Dahrendorf, wäre es nicht einsichtig, warum Herkunft, Tradition und Interesse der Intellektuellen nicht ständige Verbindungen mit bestimmten Klassen oder Schichten bewirken

23) Ebd. 320 f.

24) Ebd. 322.

sollten. Die ideologischen Kämpfe zwischen Klassen würden dann allerdings, wie Theodor Geiger feststellt, die Intelligenz selbst zersplittern. "Es sei ... darauf aufmerksam gemacht", schreibt er in einer Kritik an Mannheim, "daß die Klassenideologien ja nicht als 'Manifestationen' urheberlos aus Klassenlagen entspringen, sondern ohne Ausnahme von Mitgliedern der Intelligenz geschaffen sind. Es ergibt sich das Paradoxon, daß es ohne die Intelligenz gar nicht die ideologischen Gegensätze gäbe, die nach Mannheim durch eine Synthese zu überwinden die spezifische Aufgabe eben dieser Intelligenz sein soll."²⁵

Selbst wenn es aber, allen Einwänden zum Trotz, doch zu einer Synthese der politischen Sichten käme, wer sollte diese Synthese anwenden? So wie Mannheim die Intelligenz charakterisiert, muß sie völlig isoliert von den eigentlichen Machtpositionen leben. Die innere Reserve, die ihr gegenüber aller parteilichen Politik aus Gründen ihrer Mission abverlangt wird, muß ihr den Zugang zur alltäglichen politischen Wirklichkeit versperren. Selbst wenn sich Politiker fänden, die auf den Rat dieser Synthetiker hörten, sie würden sich, da sie ja gewöhnlich parteilich gebunden sind, aus den Gesamtorientierungen nur das herausuchen, was ihnen gefällt. Diese völlige Isolierung von den tatsächlichen Schaltstellen der Politik erzeugt bei Mannheim schließlich eine Mystifizierung der Macht; sie wird ihm als "eine sonst allzu finstere Nacht" bedrohlich.

25) Theodor Geiger, Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft. Stuttgart 1949, 63. Daß in der Theorie der Intelligenz und ihrer geistesgeschichtlichen Aufgabe der wunde Punkt der Wissenssoziologie von Mannheim liegt, betonen auch Schoeck und Lieber. Wenn Mannheim einer bestimmten Schicht volle Souveränität im Geistesleben zugesteht, nachdem er zuvor die unbedingte Seinsgebundenheit allen Erkennens behauptet hat, so ist das eine Inkonzsequenz, die auf grundlegende Mängel der Theorie verweist (vgl. H.-J. Lieber, Wissen und Gesellschaft 129 und Helmut Schoeck, Karl Mannheim als Wissenssoziologie. Dissertation. Tübingen 1948, 54).

Mannheim hat seine Theorie der "freischwebenden Intelligenz" in seinen späteren Werken "Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus" (deutsch 1935, englisch 1940) und "Diagnosis of our Time" (1943) und "Freedom, Power and Democratic Planning" (posthum 1951) nicht ausdrücklich wieder aufgenommen. Doch finden sich in diesen Büchern wiederholt Hinweise darauf, daß er seinen Ansatz in "Ideologie und Utopie" später nicht für überholt hielt oder gar gänzlich verwarf²⁶. Die ersten Entwürfe zum 'Umbau' wurden noch in deutscher Sprache geschrieben. Als Mannheim nach seiner Emigration in England Fuß gefaßt hatte, machte sich seine außergewöhnliche Assimilationskraft geltend. Er schrieb nun nicht nur in englischer Sprache, sondern dachte auch für die englischen Verhältnisse und darüber hinaus für die aktuellen Weltprobleme überhaupt. So kommt es, daß die genannten drei Werke bis auf einige Teile im 'Umbau' nach dem Krieg ins Deutsche übersetzt werden mußten.

Alle drei haben das gleiche Thema: Die westliche Kultur ist in eine Krise geraten. Die Gesellschaftsvorstellungen des Liberalismus mit ihrem laissez-faire-Prinzip erweisen sich im spätindustriellen Zeitalter nicht mehr tragfähig und haben auch die Demokratie in Schwierigkeiten gebracht. Die Entwicklungen in den modernen Diktaturen sind nur eine andere Weise der Reaktion auf dieselbe Grundsituation, die durch "Fundamentaldemokratisierung" und gleichzeitig zunehmende Interdependenz der gesellschaftlichen Prozesse gekennzeichnet ist, und in der es um die Bewältigung gesellschaftlicher Organisation im Massenzeitalter geht.

26) Vgl. z.B. Karl Mannheim, Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus. Darmstadt 1958, 177, 222, 271, 425; ders., Diagnosis of our Time. London 1943, deutsch: Diagnose unserer Zeit. Zürich-Wien-Konstanz 1951, hier 57.

Zwischen der alten liberalen Demokratie und den modernen Diktaturen sucht Mannheim nun einen "dritten Weg", der es ermöglichen soll, den künftigen Gang der Ereignisse durch Planung in die Hand zu bekommen. "Planung für Freiheit" lautet sein Stichwort. Ein weiteres Treibenlassen der Dinge wie im Liberalismus würde zu einer völligen Zerrüttung der gesellschaftlichen Strukturgefüge führen. Die Diktaturen seien eine zu bequeme Antwort auf diese Situation. Es müsse sich ein Weg finden lassen, bei dem die Gesellschaft in ihren Strukturen so geplant und organisiert wird, daß der menschlichen Freiheit in ihr genügend Raum gewährt wird²⁷.

Planung bedeute, gegen das "blinde Spiel der gesellschaftlichen Kräfte" anzugehen und "neue Formen der Freiheit" zu finden²⁸. "Wenn wir die Freiheit des einzelnen und die Lebensfähigkeit des ganzen Gemeinwesens erhalten wollen, müssen wir mit aller Kraft nach einer Gesellschaftsordnung suchen, die die Freiheit des einzelnen genau abgrenzt und dadurch sowohl die Freiheit wie auch die Leistungs- und Lebensfähigkeit des Ganzen erhält"²⁹. Die Bevormundung in den Diktaturen habe nichts mit Planung zu tun. "Denn Planung hat nur dann einen Wert, wenn sie auf den schöpferischen Kräften der Gesellschaft beruht, das heißt wenn sie die lebendigen Kräfte bewältigt, ohne sie zu unterdrücken."³⁰

Soll dieses Ziel erreicht werden, so hängt alles davon ab, wer plant, das heißt aber nach Mannheim: es hängt alles von den "Eliten" ab. Im 'Zeitalter des Umbaus' wendet Mannheim den Begriff Elite sehr viel betonter an als in 'Ideologie und Utopie', wo er nur vereinzelt mit ihm ope-

27) Vgl. K. Mannheim, Umbau 7, 9, 136, 182, 291f, 437, 440; Diagnose 42.

28) K. Mannheim, Umbau 437.

29) Ebd. 10.

30) Ebd. 16.

riert, die Zusammenhänge allerdings deutlich genug erkennen lassen, daß "freischwebende Intelligenz" und "Elite" für ihn eins sind. In 'Freedom, Power and Democratic Planning' ist der vorherrschende Sprachgebrauch angelsächsischen Vorbildern folgend jedoch 'leadership' und nicht 'elite'.³¹

Ausgangspunkt für das Elitenproblem wird für Mannheim im 'Umbau' das Dilemma, daß niemand die Planenden geplant hat. "Diese müssen sich also aus den bereits existierenden Menschengruppen rekrutieren ... Werden es jene Menschengruppen sein, in denen die Restbestände der Primitivität vorherrschen und in denen der 'alte Adam' noch ungebrochen am Werke ist, oder jene, die durch einen langsamen Bildungsprozeß ihre rationalen und moralischen Fähigkeiten so weit entwickelt haben, daß sie befähigt sind, nicht nur für eine beschränkte Gruppe, sondern für das Ganze zu handeln und die Verantwortung zu tragen? Solche Gruppen sind zwar heute nur als kleine Minderheiten vorhanden. Aber auch dieser Kampf wird wie alle Auseinandersetzungen der Geschichte durch kleine Minderheiten entschieden werden, denn die Massen nehmen stets jene Form an, die ihnen die schöpferischen Minoritäten an der Spitze der Gesellschaft geben."³²

Aus diesem Zitat ist ersichtlich, daß der Elitebegriff bei Mannheim wie alle Wertelite-Begriffe aus dem Gegensatz von qualitativer Minderheit zu strukturloser Masse lebt. Er unterstreicht das durch Erwägungen über die Rolle der "schöpferischen Minoritäten" in der Geschichte. Darin zeigt sich deutlich ein Einfluß des englischen Historikers Arnold J. Toynbee, in dessen monumentalem Werk

31) Vgl. Karl Mannheim, Freedom, Power and Democratic Planning, London 1951, 93-107, deutsch: Freiheit und geplante Demokratie. Köln-Opladen 1970, 76-87.

32) K. Mannheim, Umbau 87.

"A Study of History" diese Minoritäten eines der Leitthemen bilden³³.

Mannheim unterscheidet folgende Elitetypen: die politischen und die organisierenden, die intellektuellen und die künstlerischen, die moralischen und die religiösen³⁴. Sie bekommen jeweils ganz spezifische Aufgaben zugewiesen. "Während die politischen und organisierenden Eliten bestrebt sind, die verschiedenen Willensrichtungen zu integrieren, haben die intellektuellen, ästhetischen und moralisch-religiösen Eliten die Aufgabe, die seelischen Energien zu vergeistigen, die von der Gesellschaft im täglichen Existenzkampf nicht voll in Anspruch genommen werden. Auf diese Weise fördern sie den Willen zur objektiven Erkenntnis und regen auch jene Tendenzen zur Introversion, zur Selbsterforschung, zur Kontemplation und Reflexion an, die zwar für jede Gesellschaft unentbehrlich sind, die jedoch auf dem gegenwärtigen Entwicklungsstadium ohne mehr oder weniger bewußte Lenkung und Führung nicht voll zur Entfaltung kämen."³⁵

Mannheims Ausführungen über die Wichtigkeit der rein kulturellen Eliten (intellektuelle, ästhetische, moralisch-religiöse) sind noch dem liberalen Bildungsideal und dessen Anschauungen über "kulturelle Verfeinerung" durch "geschmacksbildende Kennergruppen"³⁶ verhaftet. Das zeigen deutlich die Beispiele, die er für kulturelle Eliten anführt. Er denkt an Kreise wie die Wiener Aristokratie zur Zeit Beethovens, den Weimarer Hof zur Goethezeit und schließlich bürgerliche Mäzene wie die Brüder Boisseree, die Hamburger Patrizierfamilien, den Kunsthändler

33) Vgl. unten 119.

34) Vgl. K. Mannheim, Umbau 96.

35) Ebd. 96f.

36) Ebd. 97.

Cassirer und andere³⁷.

Diesen Elitetyp sieht Mannheim durch bestimmte negative Erscheinungen des Liberalismus auf der Stufe der Massengesellschaft bedroht. Es sind vier Prozesse, die sich nach ihm zuungunsten einer positiven Elitebildung auswirken: 1. Die Häufung der Elitegruppen; 2. die Durchbrechung ihrer Exklusivität; 3. die Wandlung des Selektionsprinzips und 4. Wandlungen in der inneren Zusammensetzung der Eliten.

Zu 1: In der Massengesellschaft müssen die Elitegruppen notwendig einen großen Zustrom haben. Das kann gegenüber den engen Verhältnissen kleiner Gesellschaften zunächst eine fruchtbare Vielgestaltigkeit bewirken. Doch über eine bestimmte Grenze hinaus droht die Mannigfaltigkeit zur Verschwommenheit der Aufgaben zu werden. "Je mehr Eliten in einer Gesellschaft vorhanden sind, desto mehr verliert jede einzelne Elite ihre Funktion und ihren führenden Einfluß, da sich die einzelnen Gruppen gegenseitig neutralisieren."³⁸ Herrscht in der Gesellschaft zudem hohe Mobilität, so schwinden die Möglichkeiten, die gesamte Gesellschaft zu prägen, noch mehr.

Zu 2: Die Durchbrechung ihrer Exklusivität nimmt den Eliten die zur Ausformung ihrer geistig-seelischen Impulse erforderliche Ruhe. Darunter müssen Geschmack und Stilprinzipien leiden. "Wenn die neuen Impulse, Eingebungen und Begegnungen mit der Umwelt nicht mehr in kleinen Gruppen reifen können, werden sie von den Massen nur mehr als bloße Anregung empfunden und zerflattern als eine der vielen flüchtigen Reize, an denen es in der mo-

37) Ebd. 98f., Anmerkung 1. - Erst in 'Freedom, Power ...' zeigt sich ein deutliches Abrücken Mannheims von diesem bürgerlichen Bildungsideal. Vgl. ebd. 93-107, in der deutschen Übersetzung 76-87.

38) K. Mannheim, Umbau 101.

dernen großstädtischen Welt sowieso nicht fehlt."³⁹ Das muß eine allgemeine Führungslosigkeit zur Folge haben. Als Beispiel führt Mannheim die deutschen Zustände nach dem Untergang der älteren geschlossenen Mittelschichten in der Weimarer Zeit aufgrund der Inflation an, die durch allgemeine Richtungslosigkeit gekennzeichnet waren.

Zu 3: Eliten, die nicht entarten wollen, brauchen einen ständigen Zustrom neuer Kräfte. Die bisherigen Auswahlkriterien waren Blut, Besitz und Leistung. Von der modernen Demokratie wird in immer stärkerem Maße eine Selektion nur nach dem Leistungsprinzip gefördert. Demgegenüber will Mannheim einer gewissen Mischung aller drei Prinzipien den Vorzug geben, denn dadurch würden sich retardierende konservative Kräfte mit dynamischen Elementen (Leistungsprinzip) sinnvoll mischen. Die einseitige Auswahl der Eliten nach nur einem Prinzip im Faschismus, nämlich einem heruntergekommenen Blutsprinzip, läßt ihm auch gegenüber einer alleinigen Geltung des Leistungsprinzips Vorsicht geraten erscheinen. Deshalb fordert er für die Demokratie die Verbindung von objektiven Leistungskriterien mit gerechten sozialen Auswahlprinzipien, zu denen auch eine Berücksichtigung von Blut und Besitz gehöre⁴⁰.

Zu 4: Die Qualität jeder kulturellen Elite hängt von dem richtigen Verhältnis zwischen den bodenständigen und mobilen Elementen innerhalb der Intelligenz ab. Die abendländische Kulturelite war "von Anfang an eine Mischung von lokalen Kulturträgern der Landschaften und Stände mit nicht an die Örtlichkeit gebundenen Intellektuellen"⁴¹. Das läßt sich nach Mannheim an der internationalen klerikalen Bildung des Mittelalters ebenso ablesen, wie an Renaissance und Humanismus. Erst im arrivierten Bürgertum

39) Ebd. 102.

40) Vgl. ebd. 104-108.

41) Ebd. 109.

macht sich ein ausgesprochener Regionalismus bemerkbar. Doch wirkt sich anstelle des zurückgehenden Internationalismus in der Neuzeit der Gegensatz Stadt-Land auf die Kulturentwicklung befruchtend aus. Die Abkapselung und Beschränkung der Eliten auf die bodenständigen Elemente als Zugeständnis an eine Massenmentalität, wie sie Mannheim zu seiner Zeit im Faschismus beobachten konnte, ließ ihn fürchten, es könnte auf diesem Wege zu einer derart negativen Selektion kommen, daß die in langen Generationen vollzogenen Sublimierungen allmählich aufgelöst und dadurch die "chaotisch ungeformte Seite der Seele" immer mehr nach außen gekehrt würde⁴².

Die problematischsten und am meisten angegriffenen Ausführungen zur Lage der Eliten in der Massengesellschaft finden sich im 'Zeitalter des Umbaus' in den Überlegungen über die Proletarisierung der Intelligenz. Mannheim steht hier noch ganz unter dem Eindruck der Verhältnisse in der Weimarer Republik. Zu dieser Zeit gab es in Deutschland ein Überangebot an Akademikern. Am "Arbeitsmarkt der Intelligenz" erschienen mehr Menschen, als die Gesellschaft für ihre intellektuellen Funktionen benötigte. Das hatte nach Mannheim nicht nur eine Entwertung der geistigen Berufe zur Folge, sondern auch eine "Entwertung der kulturellen und geistigen Tätigkeiten selbst durch die öffentliche Meinung"⁴³. Denn die allgemeine Schätzung bestimmter Berufe hänge von dem sozialen Rang ihrer Träger ab. Es müsse daher für die Zukunft darauf geachtet werden, daß sich auch im intellektuellen Bereich Angebot und Nachfrage entsprächen⁴⁴.

Doch ist nicht nur das Überangebot an Intellektuellen geeignet, die geistige Tätigkeit in ihrem Wert zu mindern.

42) Ebd. 113.

43) Ebd. 118.

44) Vgl. ebd. 409.

Vielmehr kann nach Mannheim auch die Anwendung des Prinzips der Chancengleichheit beim Zugang zur Bildung in einer offenen demokratischen Gesellschaft bei sonst geregelten Arbeitsverhältnissen eine Proletarisierung der Intelligenz bewirken, die nicht nur oberflächlich auf einer geringeren Schätzung durch die Gesellschaft beruht, sondern gleichzeitig in die Mentalität der geistigen Berufe selbst eindringt. Denn die soziale Schicht, aus der jemand kommt, präge die Weise seines Denkens und Empfindens.

In diesen Vorbehalten revidiert Mannheim seine Anschauungen über die soziale Ungebundenheit der Intelligenz und deren positive Folgen, wie er sie in "Ideologie und Utopie" dargelegt hatte, ganz offensichtlich. Die Trennung der Intelligenz von der guten bürgerlichen Gesellschaft, so schreibt er jetzt, habe nur kurze Zeit eine Blüte des Geisteslebens bewirkt. Doch mit der Auswahl der Intelligenz aus einer immer breiteren Basis sei auf die Dauer eine Qualitätsminderung einhergegangen, da die Rekrutierungsschichten "einen immer schlechteren Boden für Kulturschöpfungen abgaben."⁴⁵ Mannheim hat hier wiederum den Verfall der großbürgerlichen Mittelschicht in der Weimarer Republik im Auge und das gleichzeitige Vordringen des Kleinbürgertums, dessen Mentalität der geforderten Rationalität in der modernen industriellen Gesellschaft nicht günstig war. -

Diesen Behauptungen wäre zunächst entgegenzuhalten, daß Demokratisierung des Zugangs zur Bildung eben nicht die Beschränkung der Rekrutierung auf eine einzige Schicht wie die des Kleinbürgertums bedeuten kann, sondern die Berücksichtigung aller sozialen Schichten verlangt. Zudem lehrt die Erfahrung, daß Intellektuelle, die aus kleinen Verhältnissen sozial aufsteigen, die Neigung zeigen, ihre

45) Ebd. 120.

Herkunft zu verleugnen und sich im Habitus ihrer neuen sozialen Umgebung anzupassen. Dies würde also einer Proletarisierung entschieden entgegenwirken.

Darüber hinaus aber schätzt Mannheim eine Demokratisierung der Elitenbildung im Grundsätzlichen falsch ein. Den drei Einwänden, die Theodor Geiger gegen Mannheims These der Proletarisierung ins Feld führt, kann vorbehaltlos zugestimmt werden.

"1. Demokratisierung der Bildung und Ausbildung erweitern nur das Rekrutierungsfeld der Intelligenz, nicht diese selbst. Ist das Privilegium einer Klasse gebrochen, kann eine schärfere Auslese stattfinden, und ein höherer Durchschnittsstandard der Intelligenz müßte die Folge sein. -

2. Eine ungünstige Wirkung könnte nur dann eintreten, wenn der Begabungsdurchschnitt in den neu zur Rekrutierung der Intelligenz zugelassenen Schichten geringer wäre als in der bisher privilegierten Schicht. -

3. Demokratisierung der Aufstiegschancen durch Bildung und höhere Ausbildung geht normalerweise Hand in Hand mit einer Demokratisierung der Bildung selbst. Das bedeutet, daß zugleich mit der zahlenmäßigen Erweiterung der Elite auch eine Ausdehnung ihres Aufgabenfeldes eintritt, also erhöhte Beschäftigungsmöglichkeit. Das gilt jedenfalls für gewisse Funktionen der Intelligenz, nämlich die vergeistigende und namentlich die popularisierende."⁴⁶

Von einer Proletarisierung der Intelligenz, so schließt Geiger, könne daher so allgemein nicht gesprochen werden, lediglich von der "Proletarisierung derjenigen Kategorie von Personen, die vergeblich versucht haben, sich in der Intelligenz einzunisten"⁴⁷.

46) Th. Geiger, Aufgaben der Intelligenz 119.

47) Ebd. 119.

3. Zusammenfassung und kritische Würdigung

Trotz der Einwände, die Mannheim zunächst gegen eine allzu große Veränderung der bisherigen Auswahlkriterien für Eliten geltend macht, plädiert er schließlich doch dafür, daß sich diese aus allen Schichten rekrutieren. Doch sei durch genaue Regulierung von Angebot und Nachfrage auf dem Arbeitsmarkt zu verhindern, daß ein intellektuelles Proletariat entsteht⁴⁸.

Die neue Intelligenz soll sich vor allem am individualisierten Typus der Elite in einer Minderheitendemokratie orientieren können. Denn ihre vornehmste Aufgabe wird es sein, an den Schaltstellen einer neuen Gesellschaft zu stehen, die sich zwischen Zwang und Freiheit bewegt und die deshalb auch von ihren verantwortlichen Leitern ein besonderes, an den kollektiven Zielen orientiertes Ethos verlangt. Die Heranbildung für die Aufgaben in der neuen Gesellschaft darf sich deshalb nicht nur äußerlich im Sinne technisch-funktioneller Rationalität erschöpfen. Sie muß zugleich zu "innerem Reichtum und persönlicher Bildung"⁴⁹ erziehen und damit sehr individuelle Tugenden pflegen. Nun sind gerade in sich gekehrte Individualisten wenig geeignet, in gesellschaftlichen Spitzenpositionen bei ständigem sozialen Wandel die dauernd geforderten Entscheidungen zu leisten. Die Erziehung zu derart vielschichtigen Persönlichkeiten, wie Mannheim sie fordert, wäre eine ausgesprochene Pioniertat. "Man wird ... Zielbewußtheit und Weitsicht mit ungewöhnlicher Anpassungs- und Aktionsfähigkeit verbinden müssen."⁵⁰ Dabei dürfte eine gewisse Kontinuität zwischen älteren und neueren Eliten wünschenswert sein. Denn "diese Kontinuität ist nicht nur für die älteren Eliten, sondern auch für die werdende

48) K. Mannheim, Umbau 409.

49) Ebd. 267.

50) Ebd. 266.

neue Gesellschaft wichtig. Niemals hat die Geschichte bisher eine erreichte Kulturstufe aufrechterhalten können, ohne eine Kontinuität mit den Trägern des älteren Bildungsgutes und ihrer Rationalisierungs- und Sublimierungstechnik herzustellen."⁵¹

So müssen die Eliten und die von ihnen zu führenden Gesellschaften in einen großen Erziehungsprozeß eintreten, der in die neue Gesellschaft münden soll. Mannheim sieht alles davon abhängen, daß die Eliten auch im Sittlichen Pioniere sein werden, die die neuen Werte, aus denen die geplante Gesellschaft leben soll, vorbildlich verwirklichen. Diese neuen Grundwerte sollen soziale Bewußtheit, brüderliche Solidarität, soziale Gerechtigkeit, Freiheit und Menschenwürde sein⁵². In 'Diagnosis of our Time' befaßt er sich eingehend mit ihnen. Über die genannten Grundwerte hinaus, so meint dort Mannheim ähnlich wie im letzten Kapitel von 'Freedom, Power and Democratic Planning', würden sich für alle verbindliche Werte kaum angeben lassen. Er wünscht aber sehr, daß die christliche Religion eine Wiedergeburt erfahre und zu einer Volksbewegung werde. Das würde eine Integrierung aller Mitglieder der Gesellschaft fördern und die Bereitschaft zu den Opfern, die von jedem im Interesse des Ganzen zu verlangen seien, wesentlich erhöhen⁵³. -

Das Vokabular im 'Zeitalter des Umbaus' läßt erkennen, daß Mannheim die Implikationen seiner Geschichtsphilosophie aus den zwanziger Jahren nicht völlig hinter sich gelassen hat. Der Optimismus, oder besser, wie Helmut Schoeck es ausdrückt, "ungeheuerliche Rationalismus"⁵⁴, mit dem Mannheim ein ganzes Lehrgebäude im Vertrauen

51) Ebd. 266; vgl. K. Mannheim, Freiheit und geplante Demokratie 84f.

52) Vgl. K. Mannheim, Umbau 308, 410; Diagnose 18, 74f u.ö.

53) Vgl. Diagnose 144; vgl. auch Freedom 285ff. In die deutsche Übersetzung wurde dieses Kapitel nicht übernommen, weil es von Mannheim nicht vollendet wurde.

54) H. Schoeck, Karl Mannheim als Wissensoziologe 70.

auf den guten Gang der Geschichte errichtet, ist auch in dem späteren Werk anzutreffen, ebenso wie der Drang zur 'Synthese', Integration, Harmonisierung aller möglichen Widersprüchlichkeiten des gesellschaftlichen Prozesses. Zweifellos hat Mannheim sehr vieles von den Problemen der Zukunft zu einer Zeit erahnt, als diese sich nur sehr von fern andeuteten. Ebenso hatte er ein ungewöhnlich feines Gespür für die Wunden seiner eigenen Zeit. Trotz der gelegentlichen politischen Kurzsichtigkeit in 'Ideologie und Utopie' hat er dennoch das alle menschlichen und gesellschaftlichen Bereiche ergreifende Erdbeben der zwanziger Jahre und der Weltwirtschaftskrise in seinen wahren Dimensionen richtig empfunden. Wir wissen heute auch, daß das eigentliche Problem, mit dem wir fertigwerden müssen, der technische Fortschritt und die richtige technische Organisation sind, umsomehr, als uns eine Totalverwaltung mit Hilfe von Computern droht. Doch dürfte Mannheim in seinem Streben nach 'Integration' übersehen haben, daß die größte Schwierigkeit für unsere Zeit in der Gleichzeitigkeit von technischem Fortschritt und Planen mit einer immer größeren Unfähigkeit zur politischen Lösung der damit verbundenen Aufgaben besteht. Auch in seinen letzten Werken fehlt in manchem das Gespür für die politischen Realitäten und das Problem der Macht. Mannheims Gesamtplan ließe sich auf nationaler wie internationaler Ebene nur von einem Machtzentrum her verwirklichen. Im internationalen Bereich ist es bis heute nicht geglückt, eine internationale, wirklich alle bindende Autorität zu schaffen. Die UNO hat in dieser Hinsicht den Erwartungen nicht entsprochen. Im Nationalen aber ist eine solche Machtfülle, wie sie hier erforderlich wäre, nur im Rahmen einer Diktatur möglich. Jedes auch nur entfernt demokratische Verständnis von Gesellschaft sperrt sich per definitionem einer derart restlosen Durchplanung aller ihrer Bereiche. Daher ist Mannheim in seinem Spätwerk bei aller Reverenz, die er der Demokratie erweist, tatsächlich der Diktatur oft gefähr-

lich nahe.

Mannheims Geschichtsphilosophie, die in seinen Werken immer wieder aufscheint, ist, das wurde schon gesagt, dem Historismus und der Lebensphilosophie verbunden, damit aber Weltanschauungen und Weltbildern, die aus dem 19. Jahrhundert überkommen sind. Es überrascht deshalb auch nicht, daß er den Bildungsidealen jenes Jahrhunderts noch weitgehend verhaftet ist. Das verdeutlicht nur zu gut die Art, wie er im 'Zeitalter des Umbaus' das Problem Elite-Masse angeht. Er orientiert sich hier am Idealbild eines schöngeistigen Bildungsbürgertums. Daß aber im Zeitalter der Massen eben nicht zuerst die Eliten, sondern die Massen und ihre Erziehung zur Verantwortung das eigentliche Problem bilden, wird schließlich - bei allem Verständnis für das Phänomen - nicht realisiert.

Auch bei Mannheim erscheint das Eliteproblem in einem Augenblick, als die Enttäuschung am Liberalismus und den von diesem zur Regelung der gesellschaftlichen Prozesse angebotenen Mechanismen übergroß wird. Alarmiert, sucht er deshalb nach einer Instanz, die die verlorengegangene Integration der Gesellschaft wieder herstellen könnte. Das sollen die Eliten sein. Dabei ist zu beobachten, daß sich bei ihm ähnliche gesellschaftspolitische Probleme zur Geltung bringen wie bei Pareto, Mosca und Michels, so besonders die Massenfrage. Seine Antwort darauf fällt jedoch nicht machiavellistisch aus und kennt auch keinen Zynismus. Aber auch er ist häufig noch dem alten Liberalismus und seinen Idealen verpflichtet, obwohl es doch gerade sein erklärtes Ziel ist, gegen deren Unwirksamkeit anzukämpfen.

4. Elite, Führer, Vorbilder bei Scheler

Die politischen Anschauungen und allgemeinen Bildungsvorstellungen des Liberalismus geben auch in Max Schellers 'Soziologie des Wissens' den Hintergrund für das Thema Elite ab. Scheler knüpft in diesem Werk an frühere Überlegungen zum Problem 'Vorbilder und Führer'⁵⁵ an, bedient sich nun aber neben diesen Termini sehr ausdrücklich auch des Elitebegriffs, während er in 'Vorbilder und Führer' nur am Rande erwähnt, daß auf diese Gruppierungen "französische und italienische Forscher" die Bezeichnung Elite anwenden⁵⁶.

Es wurde gesagt, daß Geist und Leben bei Scheler zwei autonome Ordnungen sind, die der Vermittlung bedürfen. Dabei kommt den Eliten eine besonders verpflichtende Aufgabe als positiven Realisatoren des Geistes zu. Seine negativen Realisationsfaktoren im objektiven Spielraum des je durch die geistige verstehbare Motivation Möglichen sind ... stets die realen, triebhaft bedingten Lebensverhältnisse, das heißt die besondere Kombination der Realfaktoren: der Machtverhältnisse, der ökonomischen Produktionsfaktoren ... Je 'reiner' der Geist, desto machtloser im Sinne dynamischen Wirkens ist er in Gesellschaft und Geschichte ... Positiver Realisationsfaktor eines rein kulturellen Sinngehaltes aber ist stets die freie Tat und der freie Wille der 'kleinen Zahl' von Personen, an erster Stelle der Führer, Vorbilder, Pioniere, die kraft der bekannten Gesetze der An-

55) Max Scheler, Vorbilder und Führer. In: Schriften aus dem Nachlaß. Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre. ²Bern 1957, 255-344.

56) Ebd. 266, ähnlich in: Probleme einer Soziologie des Wissens 55.

steckung, der willkürlichen und unwillkürlichen Nachahmung (Kopierung) durch eine 'große Zahl', eine Mehrheit nachgeahmt werden. Also 'verbreitet' sich Kultur."⁵⁷

Mit dem Elitenproblem verknüpft Scheler engstens die Wissenssoziologie. Sie hat, in seiner Definition, "den Gesetzen und Rhythmen nachzugehen ..., in denen das Wissen von den Spitzen der Sozietät (den Eliten des Wissens) nach unten hinabfließt, und festzustellen, wie es sich hier zeitlich über Gruppen und Schichten verteilt ..."⁵⁸ Die Eliten sind dabei die "persönlichen Repräsentanten" des von Scheler sogenannten "Gruppengeistes", der sich in Staat, Recht, Bildungssprache, Philosophie, Kunst, Wissenschaft und öffentlicher Meinung einer Gesellschaft konstituiert, also "von oben nach unten" wirkt (- während im Gegensatz dazu die "Gruppenseele" sich "von unten nach oben" bildet und sich in Mythos, Volkssprache und Volksreligion, Brauch und Sitte manifestiert)⁵⁹.

Wissen und Bildung sind demgemäß über die Gesellschaft in hierarchischer Stufung verteilt, und zwar so, daß sich Besitz und Bildung treffen. Scheler betont ausdrücklich, daß das gut so sei. Denn Ethos und Denken der Menschen sind nach ihm zwar nicht in ihrer Geltung, wohl aber nach Selektion und Auswahl aufgrund der verschiedenen Lebensverhältnisse klassenmäßig bestimmt. Er führt eine ganze Skala formal verschiedener Denkweisen zwischen Ober- und Unterklasse auf. So kennzeichne die Unterklasse unter anderem "Wertprospektivismus des Zeitbewußtseins", "Werdensbetrachtung", "Realismus", "Materialismus", "Empirismus", "Pragmatismus", die Oberklasse dagegen "Wertretrospektivismus", "Seinsbetrachtung", "Idealismus", "Spiritualis-

57) M. Scheler, Soziologie des Wissens 21.

58) Ebd. 55.

59) Vgl. ebd. 54f.

mus", "Rationalismus", "Intellektualismus"⁶⁰. Für Eliten ist natürlich die zweite Skala kennzeichnend.

Doch darf das Schema Unterklasse-Oberklasse nicht im Sinne strenger sozialer Schichtung genommen werden. Denn der eigentliche Träger von Wissen und Bildung ist, wie bei Mosca und Mannheim, auch bei Scheler der Mittelstand. Und er war das stets gewesen - "wie schon Aristoteles gesehen"⁶¹. Alle Verfassungsformen, die auf Massenherrschaft beruhen, sind dem gebildeten Mittelstand und damit dem wissenschaftlichen und philosophischen Geist tief feindlich. Scheler vermeint, das am Zusammenbruch des Mittelstandes in Deutschland zu seiner Zeit nach dem Ersten Weltkrieg beobachten zu können⁶². Die cäsaristischen, diktatorischen und antiparlamentarischen Grundtendenzen jeder Massenherrschaft vertrügen sich nicht mit dem "wesensmäßig aristokratischen" Geist⁶³ der Wissenschaft. Beschwörend schreibt er: "D e r Typus Demokratie, der in Athen Sokrates und Anaxagoras verurteilte ... steigt langsam im Abendlande und vielleicht auch in Nordamerika wieder empor. Nur die sich aufkämpfende, vorwiegend l i b e r a l e Demokratie relativ 'kleiner Eliten', so lehren uns die Tatsachen schon jetzt, ist eine Bundesgenossin der Wissenschaft und der Philosophie. Die herrschend gewordene und schließlich auf Frauen und halbe Kinder erweiterte Demokratie ist keine Freundin, sonderbar eher eine Feindin der Vernunft und Wissenschaft ... Die neue r e l a t i v i s t i s c h e W e l t a n s c h a u n g s l e h r e - wie sie W. Dilthey, M. Weber, K. Jaspers, G. Radbruch auch in der Rechtsphilosophie, eingeleitet haben - ist das theoretische Abbild dieses bis in die Weltanschauung hinauf demokratischen Parlamentarismus,

60) Ebd. 171.

61) Ebd. 180.

62) Vgl. ebd. 180, Anmerkung 1.

63) Ebd. 177.

bei dem man sich über den Sinn aller möglichen Meinungen unterhält, ohne zu behaupten; verhandelt, ohne zu entscheiden; auf gegenseitige Überzeugung aber durch Gründe, wie es der Parlamentarismus in seiner Blütezeit voraussetzte, bewußt verzichtet."⁶⁴

Scheler sieht besonders die Metaphysik vom neuen Geist bedroht, während die positiven Wissenschaften durch ihren technologischen Arbeitspragmatismus am ehesten bei den Massen Sympathien erwecken könnten. Denn Metaphysik zu treiben, erfordere Muße zur Kontemplation, nicht an die tägliche Schaffung des Lebensunterhalts gebunden zu sein, bedeute Selbsterkenntnis und Selbsterlösung und damit Individualismus. Das Christentum sei in seiner Geschichte dieser Metaphysik im Grunde stets Feind gewesen, denn es habe sich immer mit Hilfe uniformierender Dogmen auf die Massen gestützt⁶⁵. Dagegen sei die Metaphysik "unter den übrigen Wissensformen, soziologisch gesehen, stets diejenige geistiger Eliten, die, losgelöst von den religiösen und sonstigen Traditionen ihrer Lebensgemeinschaft und frei von wirtschaftlicher Arbeit, Muße haben, die Welt nach ihren ideellen Wesensstrukturen in rein theoretischer Einstellung zu betrachten und, in Verbindung mit dem Wissensstande der Zeit in positiv wissenschaftlicher Hinsicht, wahrscheinliche Hypothesen über die letzten Gründe der Dinge auszubilden."⁶⁶ Zu einer Berührung von Metaphysik und Massen könne es, wenn überhaupt, nur indirekt über die Bildungseliten kommen, etwa durch deren Einflußnahme auf die öffentliche Meinung, auf Klassenideologien und die

64) Ebd. 84.

65) Vgl. ebd. 81-84 und 163f.

66) Ebd. 85.

religiös-kirchliche Dogmatik. Voraussetzung ihrer Selbständigkeit sei jedoch auch im Zeitalter der Massen, daß ihr aristokratischer Zug erhalten bleibe, die Einheit von Besitz und Bildung nicht gelöst und die Fähigkeit zur Kontemplation nicht restlos zerstört werde. Hier erwachse der Metaphysik auch von seiten der positiven Wissenschaften Gefahr. Denn sie beruhten auf dem Willen zur Macht über die Natur, hätten alle kontemplativen Elemente aus ihrem Gehäuse verbannt und sich das Bildungs- und Erlösungswissen untergeordnet⁶⁷. -

Bei Scheler findet sich neben den Kriterien Besitz und Bildung für die Elitenselektion auch, ähnlich wie bei Mannheim, das Blutprinzip, wenn auch in abgeschwächter Form. So fordert er einerseits den "Aristokratismus" wahrer Bildungseliten, ohne damit eine tatsächliche Abkunft aus aristokratischen Kreisen zu verlangen, wodurch er das Blutprinzip relativiert, spricht aber andererseits doch von der Notwendigkeit ganz bestimmt vorgeformter Triebstrukturen und Blutsmischungen bei den Führerreliten⁶⁸. Wahrscheinlich ein Tribut Schelers an die Mode der zwanziger Jahre, verschiedene Geisteshaltungen durch Blut und Rasse zu erklären.

Trotz allem Pessimismus, den Scheler über das Schicksal der Metaphysik im Massenzeitalter hegt, vermeint er doch genügend Ansätze zu ihrer Wiedergeburt zu entdecken. Er sieht für sie sogar die Chance, nun erstmals wirklich weltweit zu werden. Dabei weist er der Soziologie des Wissens eine besondere Rolle zu, weil sie die Erkenntnis einer notwendigen Synthese der Kulturen fördere und dadurch dazu beitrage, den "Allmenschen"⁶⁹ vorzubereiten.

67) Vgl. ebd. 88f, 117, 122f.

68) Vgl. ebd. 107.

69) Vgl. ebd. 146.

Scheler greift damit Impulse der Vertreter des Historismus - unter ihnen auch Mannheim - auf, die den Gedanken der Relativität des historischen Erkennens und seines Gegenstandes nach Sosein, Sinn und Wert auf den wandelbaren Standort des historischen Beobachters förderten⁷⁰. Diese Anschauungsweise hält er für geeignet, das Bewußtsein zu wecken, daß das neuzeitliche westliche Abendland und sein Weltbild und -gefühl nur ein "kleines Kurvenstück" der Entwicklung dieses Planeten sind⁷¹. - Wenn hier auch in der Haltung deutliche Parallelen zu Mannheims 'Relationismus' erkennbar sind, so macht Scheler doch eine wesentliche Einschränkung: es gebe, so schreibt er, zwar kein historisches Ding an sich, wohl aber ein metaphysisches - eine Behauptung, die durch Mannheims 'Relationismus' abgelehnt wird, weil er Geist als dynamisch vorwärtstreibende Kraft des historischen Prozesses versteht, in dem dieser sich selber ständig wandelt, nicht aber, wie Scheler letztlich will, statisch im Sinne der platonischen Präexistenzlehre⁷³.

Daß Schelers Elitebegriff so klar ersichtlich in die Kategorie der reinen 'Wert'-Elite-Begriffe gehört, findet nur zum Teil seine Erklärung darin, daß er noch ganz dem 'aristokratischen' Bildungsideal des Bürgertums verhaftet ist. Wenigstens ebenso bedeutsam dürften die Nachwirkungen des ethischen Personalismus sein, um den es ihm in "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik"⁷⁴ ging. Dieser führte ihn dazu, in den Elitebegriff die von

70) Vgl. ebd. 151f.

71) Vgl. ebd. 146.

72) Ebd. 152.

73) Vgl. dazu K. Mannheim, Das Problem einer Soziologie des Wissens. In: Wissenssoziologie 363 und H.-J. Lieber, Wissen und Gesellschaft 57 und 72 ff.

74) Halle 1916,⁴ Bern 1954. Der Bruch zwischen diesem Werk und der späteren Wissenssoziologie soll nicht zugedeckt werden, doch kommt es hier auf die bei Scheler trotz allem sich durchhaltenden Grundtendenzen an. Zum Bruch vgl. Helmut Kuhn, Scheler. In: StL VI^o (1961) 1097-1100 und die in Anmerk. 1 und 4 dieses Kapitels angegebene Literatur.

ihm früher entwickelte und nie ganz aufgegebene Dialektik von Führer und Vorbild hineinzutragen, so daß die drei Begriffe austauschbar werden.

Führer ist bei Scheler ein wertneutraler Terminus. "Der Führer", so schreibt er, "kann ein Heiland sein, er kann ein gewissenloser Demagoge sein; der Führer kann Führer im positiv-wertigen Sinn sein oder ein 'Ver'-führer, er kann Führer eines Tugendbundes oder einer Räuberbande sein - sofern er nur führen will und irgendeine Gefolgschaft hat, ist er im soziologischen Sinne eben 'Führer'."⁷⁵ Dagegen heißt es vom Vorbild: "'Vorbild' ist seinem immanenten Sinne gemäß stets auch ein W e r t b e g r i f f. Jeder erachtet sein Vorbild, indem er es hat und ihm folgt, auch als das Gute, Vollkommene, Seinsollende. Irgendeine Art der L i e b e und des positiven Werthaltens, im religiösen, moralischen, ästhetischen Sinne verbindet jede Seele mit ihrem Vorbild - immer eine heiße affektive Beziehung. Den Führer kann man verachten - wenn er nur führt. Gewiß kann ein Vorbild gleichwohl ein (objektiv) schlechtes sein - in der Intention ist es dies nie."⁷⁶

Führer können nach Scheler auch Vorbilder sein. Dieser Fall tritt regelmäßig dann, aber auch nur dann, ein, wenn zwischen Führer und Gefolgschaft eine charismatisch-affektive Bindung besteht. Darüber hinaus aber sind beide stets so auf einander bezogen, daß die herrschenden Vorbilder Wahl und Qualitäten der Führerschaften wesentlich bestimmen. "Welchen Göttern wir dienen, indem wir sie heimlich oder bewußt unser V o r b i l d werden lassen - das entscheidet auch, welche F ü h r e r wir wählen."⁷⁷ Denn die das Leben bestimmende Ethik bildet sich

75) M. Scheler, Vorbilder und Führer 261.

76) Ebd. 262.

77) Ebd. 263.

nicht nach abstrakten Sittenregeln allgemeingültiger Art, sondern nur durch anschauliche Vorbilder⁷⁸.

Die obersten Vorbildmodelle, nach denen wir uns richten, ergeben sich aus dem Wesen des menschlichen Geistes und sind apriorische Wertideen, die den Wertkategorien des Heiligen, der geistigen Werte, des Edlen, des Nützlichen und des Angenehmen entsprechen, also: der Heilige, der Genius (Weise), der Held, der führende Geist der Zivilisation und der Künstler des Genusses⁷⁹. Obwohl Scheler diese Typen in seiner Metaphysik verankert und für sie apriorische Geltung beansprucht, zeigen sie doch bei vordergründiger Betrachtung eine auffällige Affinität zu Vorstellungsmustern der sehr geschichtlich bedingten Erscheinung des Liberalismus. Diese fünf Vorbilder gründen nämlich, so, wie Scheler sie charakterisiert⁸⁰, in dem Ideal der souveränen Persönlichkeit, das dem Bürgertum des 19. Jahrhunderts so viel bedeutete.

5. Apriorische Wertideen und Elite

Mannheim suchte für seine Elitetheorie die Nähe zur Politik, ohne sie jedoch immer zu erreichen. Gleichzeitig setzte er für Eliten bewußt ethische Postulate, ein Vorgehen, das die Machiavellisten, wenigstens dem Scheine nach, abwiesen - tatsächlich werten auch sie sehr akzentuiert. Diese Postulate werden bei Mannheim nun keineswegs 'relativiert', das heißt auf ihre mögliche Bedingtheit durch den 'historischen Standort' ihres Autors hin untersucht. Eben das aber wäre nötig, denn sie entlarven sich bei genauerer Betrachtung als Postulate einer ganz bestimmten Ethik, der des Liberalismus.

78) Vgl. ebd. 262 f.

79) Vgl. ebd. 262 und 268.

80) Vgl. ebd. 277ff.

Scheler verzichtet darauf, die Nähe der jeweiligen politischen Situation zu suchen und fährt dabei besser. Er siedelt seinen Begriff der Elite ganz in der Ethik an und bietet insofern den bisher eindeutigsten 'Wert'-Elite-Begriff. Wohl erweist sich auch diese Eliten-Ethik zeitbedingt, vom liberalen Denken abhängig, doch läßt sich dieses Gewand bei ihm leichter abstreifen als bei Mannheim und das allgemein Bedeutsame kenntlich machen. Diese Behauptung mag gewagt erscheinen, zumal Scheler sehr viel deutlicher als Mannheim traditionelle Elemente in seine Theorie einschließt. Doch ist eben diese Theorie durchdachter als Mannheims, wohl nicht zuletzt aufgrund seiner klareren Philosophie. Das aber ermöglicht es, das auch heute noch Gültige seines Elitebegriffs zu fassen. Das liegt aber durchaus auch im politischen Bereich, auch wenn Scheler auf ihn nicht ausdrücklich eingeht. Doch stellt die Identifizierung von Elite und Führertum deutliche Beziehungen her. Diese begegneten bereits bei Robert Michels. Scheler meint allerdings politisches Führertum nur als eines unter anderen, leistet aber auch für dessen Klärung viel, weil er sich um eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen Führung bemüht.

Wenigstens ebenso bedeutsam ist jedoch die Verknüpfung von Elite und Vorbild. Durch sie wird die ethische Bestimmung des Elitebegriffs sehr viel weiter vorangetrieben, wenn auch nicht unbedingt im Sinne einer bestimmten konkreten Moral. Die Rückbindung des Vorbilds an apriorische Wertideen kann sich aufgrund der Differenz von Ideal- und Realfaktoren zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden artikulieren. 'Held' oder 'Künstler des Genusses' sind Schablonen, die im ausgehenden Liberalismus anders ausgefüllt wurden als das heute, auf dem Höhepunkt des Massenzeitalters, geschehen mag. Neue Gestalten tauchen nun auf, die in diesen Rahmen nicht so recht passen wollen und denen man mit Berufung auf eine 'wahre' Sittlichkeit und Moral

gern jedes Recht, Vorbildrollen zu spielen, streitig machen möchte: man denke an unsere 'Freizeithelden'. Verbindet man Elite und Vorbild derart eng, wie Scheler das tut, so wird man auch ihnen die Bezeichnung 'Elite' nicht vorenthalten können. Dagegen wird jedoch schärfstens Einspruch erhoben. 'Wahre' Elite vertrage sich mit deren Pseudo-Ethik nicht; sie dürften allenfalls den Titel 'Prominenz' beanspruchen⁸¹. - Dem soll hier nicht nachgegangen werden. Doch darf der Hinweis Schelers auf die positive wie negative Vorbildfunktion von Führungsgruppen oder 'Eliten' nicht leicht genommen werden, denn ihr kommt ein wesentlicher Teil für Integration und Desintegration einer Gesellschaft zu. Hans P. Dreitzel hat diese Erkenntnis Schelers für seine Theorie der Leistungselite zu nutzen gewußt.⁸²

6. Zusammenfassung

Joachim H. Knoll, der eine Untersuchung über die Führungsauslese im Liberalismus geschrieben hat, definiert Elite nach liberaler Vorstellung als "Gruppe von Menschen, die über Bildung oder Besitz verfügt und aus festgegründeter sozialer und freiheitlicher Weltanschauung ihr Leben gestaltet, mit hervorragenden fachlichen Qualitäten ihrer Lebensgemeinschaft dient und mit einer Souveränität im Bereich des Geistigen begabt ist"⁸³. Dieses individualistische Persönlichkeitsideal mußte notwendig im Gegensatz zum Prinzip allgemeiner Gleichheit verstanden werden. Denn nur der, der diesem Ideal entsprach, sollte Rechte im gesellschaftlichen Leben beanspruchen dürfen.

81) Vgl. dazu Kapitel V/1, Anm. 11 (unten 125).

82) Vgl. unten 127.

83) Joachim H. Knoll, Führungsauslese in Liberalismus und Demokratie. Stuttgart 1957, 13. Vgl. dazu auch Michael Freund, Das Elitenproblem in der modernen Politik (Politische Bildung H. 46). München 1954, 235-252, bes. 242 und 251.

Der Ansturm der Massen stellte dieses Ideal in Frage. Doch führte eben das häufig zu einem umso größeren Beharren auf den traditionellen Vorstellungen. Der Reflex dieser Krise führte zur Bildung der Elitetheorien. Für das Gebiet der Politik und des Sozialen ließ sich das bei Mosca, Pareto und Michels beobachten; besonders die beiden ersten sind in ihren Anschauungen von den schwierigen italienischen Verhältnissen bestimmt. In Deutschland, wo eine "Integration der Geistes- und Besitzaristokratien zu einer politischen Elite"⁸⁴ im 19. Jahrhundert nach Meinung der Historiker nicht gelang, konzentrieren sich die aus diesen Kämpfen entstandenen Elitetheorien um die Bildungsprobleme, und auch die Frage nach der Befähigung zu politischem Handeln wird nachdrücklich mit dem Bildungsproblem verknüpft.

Die Wissenssoziologie entstand in einem Augenblick, als es nur zu deutlich wurde, daß in der modernen Massengesellschaft auch die Träger des Wissens von den strukturellen Umwälzungsprozessen nicht unberührt bleiben konnten. Sie versucht deshalb eine neue Standortbestimmung, wobei sie jedoch offenbart, wie sehr sie den alten Antworten des 19. Jahrhunderts noch ergeben ist. Die Einführung des Elitebegriffs in die Wissenssoziologie spiegelt den Versuch, bei Schwinden der alten ständischen Ordnungen wenigstens die Intelligenz noch einmal zu einer Einheit zu bringen und ihr Ordnung und Form zurückzugeben.

84) Vgl. dazu Kurt Klotzbach, Das Eliteproblem im politischen Liberalismus. Ein Beitrag zum Staats- und Gesellschaftsbild des 19. Jahrhunderts. Köln 1966, 119.

IV DER ELITEBEGRIFF IN DER KULTURPHILOSOPHIE UND KULTURSOZIOLOGIE

1. Masse und Elite bei Ortega y Gasset

Das Bemühen, geschätzte Formen und Ordnungen im Geistigen wie Politischen zu bewahren, zeigt sich überdeutlich bei einem Zeitgenossen Mannheims und Schelers, bei dem Kulturphilosophen Ortega y Gasset. Es mag fast müßig erscheinen, auf seinen "Aufstand der Massen" im Rahmen dieser Arbeit näher einzugehen, weil diesem Werk über den Bereich der Geisteswissenschaften hinaus großer Erfolg beschieden war. Gerade deswegen erscheint es jedoch angezeigt, sich kritisch mit ihm auseinanderzusetzen.

Doch geht es dabei nicht um eine grundsätzliche Erörterung des Problems Masse. Dieses steht nur insofern in Frage, als Masse bewußt als Gegenbegriff zu Elite verstanden wird. Eben das geschieht exemplarisch bei Ortega y Gasset. Sein Beispiel hat in vielen Wertelite-Theorien sowohl in der Soziologie als auch in der christlichen Sozialethik Nachahmung gefunden. Aus dem Bereich der letzteren im weitesten Sinn sind vor allem die Namen Häring und Zahrnt zu nennen; eine kritische Auseinandersetzung mit Ortega bieten Schöllgen und Backhaus¹. Innerhalb der Soziologie und ihr verwandter Gebiete definieren Elite in Nähe zu oder gar in bewußter Abhängigkeit von Ortega Louis Baudin², Karl Bosl³, Arnold Gehlen⁴,

1) Vgl. unten 243ff.

2) Vgl.: Die Theorie der Eliten. In: Masse und Demokratie, hrsg. von A. Hunold. Erlenbach-Zürich 1957, 39-54, bes. 53f; ders., Elite. In:HDSW 3 (1961) 198-202, bes. 199f.

3) Vgl.: Elitebildung gestern und heute. In: Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa. München 1964, 458-471, bes. 458 und 460.

4) Vgl.: Macht einmal anders gesehen. Zürich 1954, bes. 33 und 37; ders., Die Seele im technischen Zeitalter (rde 53). Hamburg 1957, 81. - Gehlen setzt allerdings häufig auch deutliche Distanzen zu Ortega.

Hans Miksch⁵, Wilhelm Röpke⁶, Hellmuth Rößler⁷, Friedrich Sieburg⁸, Wolfram Wette⁹ und Hans Zbinden¹⁰. Die Kritik leisten vor allem Peter Hofstätter und René König¹¹. - Auch diese große Ausstrahlung Ortegas in den Sozialwissenschaften fordert, daß seine Theorie zur Sprache kommt. Es wird aber gleichzeitig auf eine Darstellung der Massenpsychologie von Gustave Le Bon¹² und die Ortega in manchem verwandte Massentheorie von Hendrik de Man¹³ verzichtet, weil sie ihren Gegenstand nicht unter der Rücksicht des Eliteproblems abhandeln. Auch die eigentlich soziologische Betrachtungsweise des Massenproblems wird übergangen¹⁴; sie scheint in der Kritik an Ortega immer wieder durch¹⁵.

-
- 5) Vgl.: Die soziale Nützlichkeit und die herrschenden Schichten. Ein Beitrag zur Lehre von den Eliten. Graz 1966.
 - 6) Vgl.: Die Massengesellschaft und ihre Probleme. In: Masse und Demokratie a.a.O. 13-37, bes. 36f.
 - 7) Vgl.: Elite. In: Führungsschicht und Eliteproblem. Jahrbuch III der Ranke-Gesellschaft. Frankfurt/M. 1957, 136-143, bes. 139f.
 - 8) Vgl.: Elite und Prominenz in der heutigen Gesellschaft. In: Universitas 18 (1963) 837-846.
 - 9) Vgl.: Prominenz und Elite. Kritische Gedanken zur gegenwärtigen Gesellschaft. In: PädRdsch 19 (1965) 465-474, bes. 466.
 - 10) Vgl.: Ohnmacht der Eliten? Zürich 1963, bes. 11 und 56; ders., Einige Betrachtungen über Masse und Elite. In: Massenwahn in Geschichte und Gegenwart. Ein Tagungsbericht. Hrsg. von W. Bitter. Stuttgart 1965, 256-270, bes. 264 und 266.
 - 11) Vgl. unten 244, 246.
 - 12) Psychologie der Massen (Kröners Taschenausgabe, Bd 99). Stuttgart 1964.
 - 13) Vermassung und Kulturverfall. Eine Diagnose unserer Zeit. 2Bern 1952.
 - 14) Vgl. dazu als Beispiele Theodor Geiger, Die Masse und ihre Aktion. Stuttgart 1926; Masse. In: Soziologie, hrsg. von René König (Das Fischer-Lexikon 10). Frankfurt/M. 1958 u.ö., 166-172; Emerich Francis, Masse. In: WS 666-670.
 - 15) Vgl. dazu auch unten 218ff.

Das Maß, mit dem Ortega die gesellschaftlichen Probleme und die Phänomene Masse und Elite¹⁶ mißt, ist der europäische Liberalismus und sein Verständnis von Demokratie im 19. Jahrhundert. Letztere gilt ihm bei allen Mängeln als "die höchste der bis jetzt bekannten Formen des öffentlichen Lebens"¹⁷ und eine Rückkehr zu Lebensformen, die hinter denen des 19. Jahrhunderts stünden, sei Selbstmord. Zusammen mit dem Aufblühen der Naturwissenschaften, der Technik und dem Industrialismus habe die liberale Demokratie jedoch mit zur Bevölkerungsexplosion geführt und damit das Problem der Massen heraufbeschworen. Zwar hätten sich auch in der bisherigen Geschichte Eliten und Massen im gesellschaftlichen Bereich gegenübergestellt, denn die Gesellschaft sei immer "eine dynamische Einheit zweier Faktoren, der Eliten und der Massen"¹⁸, zu einem Problem seien beide jedoch erst im 19. Jahrhundert geworden.

Die Scheidung von Eliten und Massen läuft bei Ortega nicht der Klassenstruktur parallel. "Streng genommen", so schreibt er, "gibt es in jeder sozialen Klasse eine echte Masse und eine echte Elite."¹⁹ Denn Masse ist für ihn eine "Menschenklasse oder -art, die heute in allen gesellschaftlichen Klassen vorkommt und darum charakteristisch für unser Zeitalter ist, das sie bestimmt und beherrscht"²⁰. - Aus dieser Beschreibung ist ersichtlich,

16) Es sei der Vollständigkeit halber bemerkt, daß sich Ortega im "Aufstand der Massen" nicht zum ersten Mal mit dem Problem Elite-Masse befaßt. Es klingt u.a. schon in einer Schrift über die Probleme des spanischen Geistes von 1922 an ('España invertibrada') und in 'El Tema de nuestro Tempo' ('Die Aufgabe unserer Zeit'). Vgl. dazu Ernst Robert Curtius, Kritische Essays zur europäischen Literatur. Bern 1950, 247-268.

17) José Ortega y Gasset, Der Aufstand der Massen. Wesentlich erweiterte und aus dem Nachlaß ergänzte Neuauflage. Stuttgart 1965, 112.

18) Ebd. 72f.

19) Ebd. 75.

20) Ebd. 171.

daß bei Ortega die Begriffe Masse-Elite nicht in eigentlich soziologischem Sinn, sondern sozialpsychologisch und ethisch-wertend verstanden sind. So spricht er selbst davon, daß er hauptsächlich ein "psychisches Diagramm"²¹ des Massen- und Elitemenschen geben wolle, weil uns die "moralische Erhebung der Massen" bedrohe, die "hemmungslos, gewalttätig, unlenkbar und zweideutig" sei "wie jedes Schicksal"²².

Ortega betrachtet als das charakteristische Merkmal des Massenmenschen seine Gewöhnlichkeit, auf die dieser ausdrücklich ein Recht erhebe. Bei der heute allgemein anzutreffenden "Verhärtung der Durchschnittsseelen"²³ sei dem Massenmenschen jedes Gefühl seiner Begrenztheit verlorengegangen. Er sei zufrieden mit sich, so wie er ist, und beanspruche aus dieser Zufriedenheit heraus, überall mitzureden, ohne sich an Wahrheitsnormen und Spielregeln zu halten²⁴: Alles "was anders, was ausgezeichnet, persönlich, eigenbegabt und erlesen ist", werde von der Masse vernichtet und von ihrem Haß tödlich getroffen²⁵.

Die allgemeine Unzulänglichkeit und Unbelehrbarkeit der Massen sei zutiefst kultur- und zivilisationsfeindlich. Denn sowohl Kultur als auch Zivilisation werden nach Ortega durch den Willen zur Gemeinschaft konstituiert, eine Gemeinschaft, die an erster Stelle auch den durch besondere Leistung, Kenntnis und Wissenschaft Ausgezeichneten einschließen muß. Gerade aber gegen letzteren zeigt sich die Masse gleichgültig, obwohl ihr ganzes Leben eine

21) Ebd. 118.

22) Ebd. 81.

23) Ebd. 128.

24) Masse ist nach Ortega vornehmlich durch Bewegungs-, Spannungslosigkeit, einem In-sich-Beharren gekennzeichnet; nicht weil diese Menschenart zahlreich, sondern weil sie 'träge' ist, nennt er sie Masse (Aufstand 126).

25) Ebd. 78, vgl. 138.

Frucht dieser Wissenschaft als Voraussetzung von Zivilisation und Technik ist. Diese Gleichgültigkeit tritt selbst bei der Masse der Techniker, Ärzte und Ingenieure unverhüllt auf. "Der Europäer, der jetzt zu herrschen beginnt... ist im Verhältnis zu der verwickelten Kultur, in die er hineingeboren wird, ein Barbar, ein Wilder ..." ²⁶ Die Haltung der Masse gegenüber Kultur und Wissenschaft ist im Grunde zynisch; der Durchschnittsmensch wird zum "Schmarotzer der Zivilisation", der davon lebt, sie zu verneinen, "gerade weil er überzeugt ist, daß sie ihn nicht im Stich lassen wird" ²⁷.

Diesen Zustand sieht Ortega durch das Heraufkommen eines neuen Typus von Demokratie begünstigt. So sehr er der liberalen Demokratie und ihren Spielregeln Lob zollt, so leidenschaftlich wendet er sich gegen jede Form der Demokratie, in der die Massen direkten Zugang zur Macht haben könnten. Denn die Masse ist für ihn "das sozial Ungeprägte" ²⁸. Deshalb kann sie in einer guten Ordnung der öffentlichen Angelegenheiten nur der Teil des Gemeinwessens sein, der nicht aus sich handelt. "Das ist ihre Bestimmung. Sie kam zur Welt, um geführt, beeinflusst, vertreten, gegliedert zu werden - selbst um nicht länger Masse zu bleiben oder wenigstens danach zu streben. Aber es ist ihr nicht gegeben, dies alles aus eigener Kraft zu tun. Sie muß ihr Leben auf die höheren Instanzen beziehen, die von den Eliten gebildet werden ... Erhebt die Masse Anspruch auf selbständiges Handeln, so steht sie gegen ihr eigenes Schicksal auf; da es eben dies ist, was sie jetzt tut, spreche ich von dem Aufstand der Massen." ²⁹

26) Ebd. 148f.

27) Ebd. 169.

28) Ebd. 73.

29) Ebd. 178f.

Im liberal-demokratischen Repräsentativsystem fiel der Masse politisch einzig und allein die Funktion zu, zwischen verschiedenen Eliten und deren Programmen zu wählen, ihre Entscheidungen gutzuheißen, "den Resonanzboden für die schöpferische Tat anderer abzugeben"³⁰. Dem stellt Ortega das Bild einer "Hyperdemokratie" entgegen, eines Zustandes, in dem die Masse direkt, "ohne Gesetz", politisch zu handeln und dem Gemeinwesen durch das Mittel des materiellen Drucks ihre Wünsche und Geschmacksrichtungen aufzuzwingen sucht³¹. In der anonymen Staatsmaschine, wie sie die Bürokratie des 19. Jahrhunderts schuf, sieht er das Instrument, das diesen Zustand fördert und das Entstehen ganzer "Massenvölker"³² begünstigt.

Dem Erstarken der Massen entspricht bei Ortega die "Fahnenflucht der Eliten, die immer die Kehrseite zum Aufstand der Massen darstellt"³³. Für diese Eliten bietet er zunächst eine sehr vage Definition. "Die Eliten sind Individuen oder Individuengruppen von spezieller Qualifikation"³⁴; die Masse ist demgegenüber die Gesamtheit der nicht Qualifizierten. - Diesen Satz könnte auch ein Technokrat oder ein Techniker der Macht wie Pareto geschrieben haben. Doch dürfte aus dem bisher Entwickelten deutlich geworden sein, daß es Ortega eben nicht um Spezialistentum zu tun ist und diese Erscheinungen selbst eher typisch für das Dasein der Massen sind. Die Einteilung in Masse und Elite erfolgt bei ihm nicht nach äußeren Leistungen, sondern nach menschlichen Kategorien. "Um eine Elite, sei sie wie immer, zu bilden, ist es notwendig, daß sich zuvor jeder einzelne aus b e s o n d e

30) Ebd. 131.

31) Vgl. ebd. 77.

32) Vgl. ebd. 187 und 198.

33) Ebd. 106.

34) Ebd. 73.

ren, verhältnismäßig persönlichen Gründen von der Menge trennt. Sein Anschluß an die Gruppe ist sekundär und nachträglich gegenüber der Tatsache, daß er sich vereinzelt hat, und geschieht darum zum guten Teil aus Übereinstimmung im Nicht-Übereinstimmen."³⁵

Nur in dieser Vereinzelung findet der Auserlesene zu der "inneren Notwendigkeit, von sich fort zu einer höheren, objektiven Norm aufzublicken, in deren Dienst er sich freiwillig stellt ... Entgegen der landläufigen Annahme ist es nicht die Masse, sondern der große Einzelne, der seinem Wesen nach in Dienstbarkeit lebt."³⁶ In dieser Zucht geschieht echt "adeliges" Leben. Adel aber ist Ortega "gleichbedeutend mit gespanntem Leben, Leben, das immer in Bereitschaft ist, sich selbst zu übertreffen, von dem, was es erreicht hat, fortzuschreiten zu dem, was es sich als Pflicht und Forderung vorsetzt"³⁷. So steht das Leben der Erlesenen in unaufhörlichem Training. "Training = askesis. Sie sind die Asketen."³⁸

Da nun menschliche Gesellschaft für Ortega durch ihr Wesen selbst aristokratisch und sie überhaupt nur so weit Gesellschaft ist, wie sie aristokratisch ist³⁹, steht ihren wahrhaft adeligen Menschen als Vertretern des Geistes auch die Macht zu⁴⁰. Diese sollen über die Massen herrschen, weil sie selbst Dienst und Gehorsam gelernt haben. Die Rollen sind dabei eindeutig verteilt. "Man herrscht, oder man gehorcht. Gehorsam heißt nicht, daß man eine Herrschaft duldet - Dulden ist Erniedrigung -, sondern daß man sie bejaht und ihr folgt, weil man sich eins mit ihr fühlt, weil man sich freudig zu

35) Ebd. 73.

36) Ebd. 123.

37) Ebd. 125f.

38) Ebd. 126.

39) Vgl. ebd. 79f.

40) Vgl. ebd. 193.

ihrer Fahne stellt."⁴¹ Über das Herrschen aber schreibt Ortega: "Herrschen heißt den Leuten zu tun geben, sie in ihr Schicksal, an ihren Platz stellen; so verhütet man ihre Extravaganzen, zu denen das Vagantentum führt, das leere Leben, die Verödung."⁴²

Ortega stellt seine Betrachtungen zum Problem der Masse in den Horizont der Frage nach der europäischen Zukunft. Europa sah er zu Ende der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts in einem Stadium des Überganges, ja, einer moralischen Krise, entstanden aus der Unbotmäßigkeit der Massen. Das Problem der Massen versteht er deshalb auch zuerst als ein europäisches. Der Anspruch, ohne moralische Bindungen auskommen zu können, entleere das Leben des Europäers. Nur wenn es wieder als Ganzes ein Ziel und eine Aufgabe fände, werde Europa überleben und der Gefahr aus dem Osten trotzen können. - Denn Europa sei nach Tradition und Kultur eine Einheit. Um sie zu bewahren, müßten aus dem Versagen der nationalstaatlichen Gefüge Konsequenzen gezogen und politisch die zwergenhaften Strukturen des 19. Jahrhunderts in einer Integration überholt werden. Das alles aber könne ohne moralische Neubesinnung nicht geschehen. Bei moralischer Bindungslosigkeit werde das Leben des Europäers auf keiner Ebene gelingen⁴³.

2. Kritik Ortega y Gasset

Ortega y Gasset schrieb den "Aufstand der Massen" zwischen den beiden Weltkriegen und vor dem Sieg des Faschismus in Europa, der der Sieg pervertierter 'Eliten' über allzu gefügte Massen war. Nach der Katastrophe, in die

41) Ebd. 209.

42) Ebd. 201.

43) Vgl. ebd. 247-258.

dieser Sieg führte, erweisen sich Ortegas Betrachtungen als zu einfach. Auch er schaut gebannt auf die Leitbilder der Vergangenheit, um Orientierung für die Zukunft zu finden, die durch das gewaltsame Hereinbrechen der Herrschaft der Massen bestimmt wird.

Unmittelbar unter dem Eindruck der Katastrophe von 1945 zog Alfred Weber in 'Abschied von der bisherigen Geschichte' Bilanz und griff auch das Eliteproblem auf. Er tat das unter anderem in Form einer Abrechnung mit Nietzsches 'Herrenmoral' und seiner Verachtung der Massen als bloßem 'Transmissionsmaterial' der Geschichte, das die Art erhalte.⁴⁴ Er war überzeugt, daß Nietzsches große Wirkung dazu beigetragen hatte, dem Nationalsozialismus den Boden zu bereiten. Vieles von dieser Kritik ließe sich - so kühn diese Behauptung auch scheinen mag - auf Ortega übertragen. Zweifellos hat er mit Nietzsches Zynismus nichts gemein, es geht ihm nicht um eine neue Aristokratie von 'Übermenschen', die die Tradition, in der Europa steht, brutal zerschlägt, um eine neue Moral zu schaffen. Ganz im Gegenteil will Ortega eine Erneuerung der Moral aus den Traditionen. Er will die Änderung des vermassten Menschen. Im Gesellschaftlichen jedoch beläßt er Masse in einer rein passiven Rolle. Da hat sie lediglich "Resonanzboden" für die schöpferische Tat der Eliten zu sein und muß sich deren Macht und Führung bedingungslos unterwerfen. Den Eliten aber empfiehlt Ortega eine Isolation, die größte Ähnlichkeiten mit Nietzsches 'Pathos der Distanz' des Herrenmenschen aufweist

44) Vgl. Alfred Weber, Abschied von der bisherigen Geschichte. Überwindung des bisherigen Nihilismus? Hamburg 1946, 205. - Die Verachtung der Massen hatte nach der Veröffentlichung von einigen Aphorismen Nietzsches aus dem Nachlaß unter dem Titel "Der Wille zur Macht" in Deutschland Schule gemacht. Zum Problem dieser posthumen Sammlung siehe: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. von K. Schlechta. Band 3, München 1956, 1393ff.

und ein ernsthaftes Einwirken auf die Massen ausschließt.

Bei Behandlung von Max Schelers Elitentheorie wurde gesagt, daß sich in ihr noch einmal das Ideal der souveränen Persönlichkeit, welche das Bürgertum des 19. Jahrhunderts so hoch schätzte, zur Geltung bringe. Bei Ortega ist etwas ganz Ähnliches zu beobachten. Nur zeigt sich bei ihm dieses Ideal im schärfsten Licht individualistischer Ethik. 'Masse' wird bei ihm zu einem so überzogenen negativen Kontrastbegriff für Elite, daß mit ihm jeder auch nur leise Versuch, den vielen Namenlosen der modernen Gesellschaft gesellschaftliche Rechte und vor allem Verantwortung und damit ein Gesicht zu geben, sie aus dem Massendasein auch kollektiv zu befreien, denunziert wird. Diese individualistische Ethik hat im Grunde keinen Sinn für soziales Sein und damit für Gesellschaft; sie kennt nur die Vollkommenheit des einzelnen und wähnt, da sie zu schwinden droht, alles verloren. Der Unvollkommenheit der Vielen mag sie sich nicht stellen⁴⁵.

Auch bei Ortega erfährt das Eliteproblem dadurch eine Zuspitzung, daß es mit dem der Macht in der Form einer Forderung verknüpft wird. Dieser Anspruch wird ethisch gestützt: nur die moralisch Besten, die 'Asketen', sind ihrer würdig. Hätten diese die Macht allerdings schon - er bräuchte sie nicht zu fordern. So ist auch bei ihm wieder eine Trennung von Geist und Macht im Kern des Eliteproblems angesiedelt. Zweifellos nicht so krass wie bei Mannheim, aber doch greifbar. -

Die Trennung von Macht und Geist ist nun schon so oft begegnet, daß es kaum eine Überraschung wäre, wenn sie in der Literatur explizit zum Ausgangspunkt einer Elitetheo-

45) Zur Kritik Ortegas vgl. auch unten 244ff.

rie genommen würde. Das geschieht tatsächlich bei Alfred Weber.

3. Genie, geistige Elite, Funktionärsschicht und Masse bei Alfred Weber

Alfred Webers Auseinandersetzung mit Nietzsches Herrenmoral geschah unter dem Eindruck der Katastrophe von 1945, zu der es durch das restlose Auseinanderfallen von Macht und Geist in der jüngsten deutschen Geschichte gekommen war. Nietzsche aber ist ihm jener Denker, in dessen Werk sich diese Kluft erstmals in aller Schärfe zeigt. Seine neue Moral stieß in den weltanschaulichen "Hohlraum", der durch Historismus und bloßes Machtdenken beim deutschen Bildungsbürgertum entstanden war⁴⁶. Bildung war diesem nur noch etwas Äusserliches, eine dünne Schicht, unter der sich ein Nihilismus aller Werte rasch ausbreitete.

Zu diesem Zustand hatten nach A. Weber ganz wesentlich der Funktionsverlust und die Isolierung der geistigen Schichten im Laufe des 19. Jahrhunderts beigetragen. Denn bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts hat es im abendländischen Raum trotz der französischen Revolution "doch noch eine Art von Kondominium der aristokratischen Führungskräfte mit der Bürokratie und der bürgerlich funktionierten Intelligenz"⁴⁷ gegeben. "Man kannte in dieser noch kleinräumigen Zeit noch kein Eliteproblem, sondern nur eben jene allerdings recht verschiedenartige Mischung der genannten Kreise mit verschiedenartiger Färbung, und einem Anhängsel von Bohème. Vereinfachend kann man sagen: es bestand noch eine Angliederung der

46) Vgl. A. Weber, Abschied 168.

47) Alfred Weber, Soziologie. In: Propyläen-Weltgeschichte, hrsg. von G. Mann, Band IX: Das Zwanzigste Jahrhundert. Berlin 1960, 595-632, 624.

bürgerlichen Intelligenz an die Reste des aristokratischen Lebenskörpers wie eine Schattenwirkung des 18. Jahrhunderts. Man kannte jedenfalls noch keine Trennung von Geist und praktisch-führenden Lebenskräften ... Das Eliteproblem von heute, für das einerseits die vollzogene Trennung von Geist und Macht und andererseits die Emanzipationstendenz der Masse Wesenszüge sind, ist praktisch und geistig in vollem Umfang erst aufgetaucht an der Schwelle des heutigen Massenzeitalters, also etwa seit den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts, in der Zeit, in der geistig und durch den europäischen Sozialismus auch sozial das Problem der Masse aktuell geworden war."⁴⁸

In Deutschland vollzog sich diese Trennung von Geist und Macht überdeutlich. In der Beruhigungszeit von 1880/90 bis 1914 wurde die Intelligenz endgültig zu einer sozial und geistig "freischwebenden" Schicht, die sich völlig in "praktisch-politischem Absentismus" erging. Dieser vornehmen Libertinage stand andererseits die brutale Libertinage der politischen Macht und deren Anbetung gegenüber⁴⁹. Ihrem Kult hatten sich nicht zuletzt die deutschen Professoren ergeben⁵⁰. Wenn Jacob Burckhardt dem gegenüber behauptet, daß die Macht an sich böse sei⁵¹, so ist diese Überspitzung nach Weber als Warnung gesagt, daß man mit dem Wort "Macht" nicht propagandistisch um-

48) A. Weber in: Propyläen-Weltgeschichte 624f.

49) Alfred Weber, Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins. München 1953, 58; vgl. Abschied, a.a.O. 212 und 221. Die These der "freischwebenden Intelligenz" vertrat zuerst A. Weber. Mannheim übernahm sie (vgl. oben 66), wandte sie aber in einem sehr viel weiteren Sinn an und sah in dem sozialen und geistigen "Freischweben" eine durchaus positive Möglichkeit zu politischem Handeln der Intelligenz.

50) Vgl. dazu Franz Martin Schmölz, Chance und Dilemma der politischen Ethik. Köln 1966, bes. 103ff.

51) Jacob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen. Werke Bd 1, Wuppertal 1948, 33.

gehen dürfe⁵², wie es dann tatsächlich bei Nietzsche geschah, bei dem der "Wille zur Macht" alle Moral begründet und Moral so selbst zur "Lehre von den Herrschaftsverhältnissen"⁵³ wird.

Nachdem in der deutschen Geschichte offenbar wurde, wohin die Trennung von Geist und Macht und die Verachtung der Massen führt, hängt für Weber alles davon ab, daß die geistigen Schichten wieder Zugang zur "transzendenten Wesensschicht" des Menschen fänden, in der alle aktive Menschlichkeit und Freiheit begründet seien - die beiden Errungenschaften des 18. Jahrhunderts, die der abendländische Mensch nicht aufgeben dürfe, wenn er sich nicht selbst aufgeben wolle⁵⁴.

Die Elite müsse eine Schicht geistiger Menschen sein, die den Deshumanisierungstendenzen des technisch-automatisierten Lebens mit seinem praktischen Nihilismus entgegentreten könne und in diesem Sinne auch bewußt Einfluß auf die Schicht der Funktionäre (Beamte und Techniker) und die Massen nehme. Diese Elite habe ein "Induktionszentrum"⁵⁵ zu sein, von dem aus die Hebung der "durchschnittlichen Charakterqualität der Masse, das heißt ihrer Einzelmenschen" voranzutreiben sei. Unter Charakterqualität versteht Weber den unbeugsamen Willen zum eigenen Urteil und "die Fertigkeit, auch gegenüber eigenen Nachteilen danach zu handeln"⁵⁶.

52) Vgl. A. Weber, Abschied 140f. - Zur richtigen Auslegung des Burckhardt-Wortes vgl. Arnold Bergstraesser, Die Macht als Mythos und als Wirklichkeit. Freiburg 1965, 41-45.

53) A. Weber, Abschied 163.

54) Vgl. ebd. 228; vgl. Der dritte oder der vierte Mensch 96f.

55) A. Weber greift hier auf einen Gedanken von Gabriel Tarde (in: Lois Sociales, 1896) zurück, der das Entstehen des Massenzeitalters im "Gesetz der Nachahmung" begründet sieht. In diesem Sinn spricht er von "sozialer Induktion": vgl. Propyläen-Weltgeschichte 627.

56) A. Weber, Abschied 231.

In einem Zeitalter des heraufquellenden Masseneinflusses könne es nichts Gefährlicheres geben, als der Elite "Pathos der Distanz" zu predigen, denn das bedeute, ihr den Selbstmord zu empfehlen⁵⁷. Realismus verlange eine "neue Synthese zwischen Masse und frei aus ihr hervorgehender Elite ..." Das sei der einzige Weg, "sowohl zu einer seelisch-geistigen Hebung der Massen, wie zu einer haltbaren Höhe der Elite"⁵⁸.

Die Beziehung Masse-Elite ist für Weber in erster Linie eine pädagogische. Die Elite hat sich um die soziale und politische Bewahrung und Nutzung der Initiativkräfte in den Massen zu bemühen. Das fordert ihr eine noble Haltung ab, "die es den Schwachen ermöglicht, im Leben, im Beruf, vor allem in der Öffentlichkeit zu Wort zu kommen, nicht bloß den Starken."⁵⁹ Diese pädagogische Einstellung sieht Weber besonders im englischen gentleman-Ideal intendiert. Eine ähnliche Ausstrahlungskraft wie dieses müßte auch die Elite besitzen; sie habe durch ihr Sein Vorbild für die Massen zu sein und dürfe sich nicht in isolierendem Elitismus ergehen⁶⁰.

Das Bild, das Alfred Weber vom Verhältnis Elite-Masse gibt, ist sehr differenziert und kennt viele Schattierungen. Um innerhalb der Führungskräfte und der Intelligenz den Primat der 'geistigen' Elite - Elite immer in der Einzahl! - zu sichern, setzt er sie gegen die Schicht der technokratischen Funktionäre ab. Auch Masse, von deren organisiertem Teil in Gewerkschaftsbewegungen er eine sehr hohe Meinung hat, ist ihm nicht ein diffuses und amorphes Gebilde; sie ist bei ihm vielmehr in sich ge-

57) Ebd. 204.

58) Ebd. 204.

59) A. Weber, Der dritte oder der vierte Mensch 202.

60) Vgl. A. Weber, Abschied 243; ders., Der dritte oder der vierte Mensch 203; Propyläen-Weltgeschichte 628.

schichtet mit Höhen und - besonders gefährlichen - Tiefen. Ihren Kern bildet eine Mittelschicht, in der sich der "Durchschnittstyp" der Masse kristallisiert, von dessen Niveau alles abhängt.

Neben diese Dreiheit von Elite-Funktionärsschicht-Masse stellt er das Genie, eine Kategorie, die in der Soziologie gewöhnlich wenig Beachtung findet. Besondere Aufmerksamkeit widmet Weber dabei dem prophetischen und künstlerischen Genius, der im Abendland eine besondere Rolle spielte. Die "geistig Großen" der abendländischen Gesellschaft wuchsen, wie er schreibt, vor allem seit der Renaissance an der Spannung zwischen dogmatisiertem Geistesleben und von ihnen selbst immer wieder vollzogenen völlig undogmatischen Durchbrüchen zu den "Daseinstiefen", in denen sich ihnen in neuer Weise die Transzendenz unmittelbar erschloß. In Dante, Leonardo, Michelangelo, in Shakespeare, Cervantes, Pascal und Rembrandt geschah das exemplarisch, so daß sie geradezu Symbolfiguren wurden. Diese "solitären Denker", "innerlich einsamen Großen" ragen wie "Leuchttürme" aus dem Strom der Geschichte heraus und bilden die "hohen Wellengipfel des bewegten Lebensmeers, das sie aus sich heraushebt"⁶¹. Als Symbolfiguren müssen sie auch weiterhin die abendländische Geschichte und Geisteserfahrung bestimmen. Sie hätten deshalb der eigentliche Orientierungspunkt elitären Lebens zu sein⁶². Weil es sie gegeben hat, könnten wir auch auf die Schaffung neuer "Meilensteinmenschen" im Sinne Nietzsches verzichten⁶³.

In diesem Horizont sieht Weber es 1945 als die Aufgabe einer deutschen Elite an, ein Leben in "Verbundenheit"

61) A. Weber, Abschied 207; vgl. auch A. Weber, Das Tragische und die Geschichte. München 21959, 12-15.

62) Vgl. dazu A. Weber, Abschied 33ff. und Das Tragische 24.

63) Vgl. A. Weber, Abschied 205.

aller zu ermöglichen "aus transzendent fundierter, aber - was in Deutschland noch nie geschehen ist - von daher ins Praktische und Politische fortgeführter Freiheit"⁶⁴. Das werde jedoch erst nach einer "Umwandlung des deutschen Massenmenschen aus einem geduldig gehorsamen Massentier in einen Typus der Zusammenordnung charakterlich selbständiger, aufrechter, selbstbewußter, auf ihre Freiheitsrechte eifersüchtiger Menschen" geschehen können⁶⁵.

4. Der Hintergrund der Elitetheorie A. Webers

Das Positive der Konzeption Webers liegt zweifellos darin, daß er die Phänomene Masse und Vermassung als Realitäten akzeptiert und unvoreingenommen zu analysieren sucht. Gegen Nietzsche und seine Anhänger behauptet er, daß die Masse ein dynamischer Faktor sei "und also auch ein aktiver und aktiv zu bewertender, in jedem Geschichts- und Kulturprozeß"⁶⁶. Es sei daher im Guten wie im Bösen mit ihr zu rechnen. Die führenden Kräfte einer Gesellschaft hätten sich um sie zu bemühen, denn sie trügen für ihr Schicksal Verantwortung.

Fragwürdiger erscheint dagegen Webers Begriff der geistigen Elite. Er bietet vor allem zwei Angriffsflächen: zum einen, weil er diese Elite offensichtlich als homogene Schicht versteht, wogegen an anderer Stelle schon Einwände gemacht wurden⁶⁷, und zum anderen, weil er sie von der der Funktionäre scheidet. Die Entwicklung dürfte ihn in dieser Hinsicht überholt haben. Selbst die 'geistige Elite' im künstlerischen und kulturellen Bereich ist heute weitgehend zu einer Spezialisten- und Funktionärsschicht

64) Ebd. 235.

65) Ebd. 241.

66) Ebd. 205.

67) Vgl. oben 54.

geworden, die sich im Kultur-'Betrieb' erschöpft. Irgendeine geistige Einheit dürfte auch hier nur noch schwer zu leisten sein - schon gar nicht auf der Grundlage eines so verschwommenen Transzendenzbegriffes, wie es der von Weber ist. Zweifellos hat das seine großen Gefahren, und Weber hat vor ihnen zu Recht gewarnt. Doch kann eine von den organisatorischen und überinstitutionalisierten Prozessen isolierte Geisteselite heute nicht mehr anders als in fruchtloser Esoterik existieren.

Ein wesentlicher Grund für die Hervorhebung des 'Geistigen' im Elitebegriff dürfte Webers Kulturosoziologie mit ihrer problematischen Aufteilung jeder historischen Konstellation in Gesellschafts-, Zivilisations- und Kulturprozeß sein. Auch wenn er betont, daß diese drei "untrennbare Teile einer Einheit" seien und nur zum Zweck der Analyse von ihm geschieden würden⁶⁸, so deutet sein ganzer Sprachgebrauch doch an, daß er es sehr schwer hat, diese Trennung der Bereiche nicht grundsätzlich werden zu lassen. Das Wesentliche der Kultur deutet er platonisierend als "Aufstieg" und "Abstieg" zu den Gegebenheiten "immanenter Transzendenz" des Lebens, das heißt zum Erhabenen-Schönen-Heiligen, über die ein weltweiter Konsensus bestehe, durch den "unterirdisch alle miteinander verbunden" seien⁶⁹. Diese seelisch-geistigen Gestaltungsprozesse würden Gesellschaft und Zivilisation in ihrer Daseinsubstanz formen und das Eigentliche des Daseins ausmachen. - Obwohl manches an dieser Sicht richtig sein mag, bedingt sie doch eine gewisse Vernachlässigung und Geringschätzung des Zivilisations- und Gesellschaftsbereiches. Nun finden aber gerade in ihnen jene gesellschaftspolitischen Machtprozesse statt, die nach Weber so sehr des Geistes bedür-

68) Alfred Weber, Kulturosoziologie. In: HWS 284-294, 287; vgl. auch Propyläen-Weltgeschichte 604f.

69) Vgl. A. Weber, Kulturosoziologie 290.

fen. Die typisch deutsche, vor allem in den angelsächsischen Sozialwissenschaften kaum anzutreffende Trennung von Kultur und Zivilisation, bei Weber außerdem noch Gesellschaft, droht das Anliegen, aus dem er seinen Elitebegriff entwickelte, zunichte zu machen: die Vermittlung von Macht und Geist⁷⁰.

5. Intelligenz, Gebildete, Akademiker bei Geiger

Ebenfalls unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg legte Theodor Geiger eine Studie zum Eliteproblem mit dem Titel "Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft" vor. Sie verdient insofern ein besonderes Interesse, weil sich an ihr der Übergang vom Begriff der Wertelite zu dem der sogenannten 'Leistungselite', der in der heutigen Soziologie viel gebraucht und diskutiert wird, ablesen läßt.

Geiger versucht aus der Sicht des Soziologen eine Standortbestimmung der Intelligenz der kapitalistischen Industriegesellschaft. Seine Studie kennt die von A. Weber benutzte Unterscheidung von Zivilisation und Kultur kaum, zwischen beiden Begriffen wird nur oberflächlich in dem Sinn geschieden, daß Zivilisation als die Außenseite von Kultur verstanden wird, als "bloße äußere Anpassung des Menschen an seine gesellschaftliche Umwelt", "die durch Realisierung geistiger Errungenschaften geformt ist."⁷¹ Kultur selbst ist bei Geiger ein sehr komplexes, in sich geschichtetes Phänomen. Als anonyme Volkskultur mit ihren Sitten und Gebräuchen befindet sie sich gewissermaßen in einem flüssigen Aggregatzustand und ist kollektives Gut einer Gesellschaft, deren zweite Natur. Die Lebensluft

70) Vgl. dazu auch Kurt Lenk, Die Fragwürdigkeit der traditionellen Elitevorstellungen. In: GSStE 9 (1964) 7-19, 15.

71) Th. Geiger, Aufgaben und Stellung der Intelligenz 6.

der Gemeinschaft ist mit ihr gesättigt. Über diesem Grund aber spielt sich der bewußtere Teil der Kultur ab, das geistige Leben, das sich im Gesellschaftsprozeß in ständiger Bewegung befindet und in geistig-kulturellen Werten manifestiert, dem sogenannten "Kulturbestand". Diesen Teil der Kultur, der sich konkret zum Beispiel in Werken der Musik, Dichtung, der philosophischen Theorie und technischen Erfindung äußert, nennt Geiger Repräsentativ-Kultur⁷².

Die Repräsentativkultur ist das Feld der 'Intelligenz'. Zu ihr gehören diejenigen, die Kultur schaffen oder wesentlich zu ihrer Vermittlung beitragen. Im Unterschied zu ihnen sind die 'Gebildeten' die Konsumenten der Kultur und die 'Akademiker' ihre praktischen Anwender⁷³. Alle drei Gruppen: Intelligenz, Gebildete, Akademiker vereint Geiger im Begriff des 'Intellektuellen'; das sind "alle, die im weitesten Sinn geistige, immaterielle Arbeit ausführen"⁷⁴.

Die Intelligenz ist innerhalb der arbeitsteiligen Gesellschaft eine Leistungsschicht. Ihr gesellschaftlicher Auftrag lautet, als "Pioniere der Kulturdynamik" "neue Kombinationen des Geistes auszuhecken"⁷⁵. In ihrer heutigen Gestalt ist sie ein Produkt des bürgerlichen Zeitalters und wie dieses vornehmlich durch Rationalität gekennzeichnet. Dabei ist sie heute jedoch keine durch ein bestimmtes Bildungsideal zusammengehaltene Einheit mehr. Wenn "Bildung" überhaupt noch allgemeingültig definiert werden könne, dann nur als Zustand der "Harmonie zwischen äußerem Dasein und innerem Leben", was bedeute, daß man in die Substanz der Zeit einzudringen vermag und "geistig

72) Vgl. ebd. 2f.

73) Vgl. ebd. 18.

74) Ebd. 13.

75) Ebd. 40.

in ihren Rhythmus fällt"⁷⁶.

In der kapitalistischen Gesellschaft gehört die Intelligenz nach Geiger neben den Unternehmern zu den Eliten des dynamischen Fortschritts. Daß sie dem Charakter nach eine Leistungs-Elite ist, läßt sich besonders daran ablesen, daß ihr Ansehen in der industriellen Gesellschaft immer mehr nur nach ihrer Leistung bemessen und diese Leistung ganz im Schema von Angebot und Nachfrage behandelt wird⁷⁷. Da die moderne kapitalistische Gesellschaft nach Meinung Geigers im Grunde in kein Klassenschema recht hineinpaßt⁷⁸, wird es auch schwierig, die Intelligenz genau einzuordnen. Nach Einkommen und Habitus kann sie weder der Ober- noch der Mittelklasse eindeutig zugerechnet werden. Sie hat einen "wirtschaftsfernen" Standort⁷⁹, was nicht bedeutet, daß sie deswegen sozial "freischwebt", sondern lediglich, daß sie sich diesen nach Neigung und Interesse selbst sucht.

Wenn Geiger die Intelligenz als Elite bezeichnet, so schließt das bei ihm, wie er meint, keine Wertung ein. Es seien nicht unbedingt die Besten und Geignetsten, die die Elite bildeten, zumal sich kein Auslesevorgang so genau konstruieren lasse, daß er wirklich nur die Besten erfasse. Zudem könne der ganze Auslesemechanismus falsch konstruiert und das Ausleseprinzip verkehrt sein. Deshalb will er mit dem Terminus (Intelligenz-)Elite lediglich Personen kenntlich machen, die in der Gesellschaft bestimmte hervorragende Funktionen zu erfüllen haben. Weder ist diese Elite eine Clique, noch kommen ihr sehr auffallende Privilegien zu. "Als Elite betrachtet ist die Intelligenz ein Häuflein Einzelpersonen, die nicht

76) Ebd. 11f.

77) Vgl. ebd. 37-42, 155f.

78) Vgl. Th. Geiger, Die Klassengesellschaft im Schmelztiegel.

79) Th. Geiger, Aufgaben 85.

einmal durch ein spezifisches Gefühl der Zusammengehörigkeit verbunden sind. Ihre besondere Sozialfunktion selbst begünstigt geradezu das Einspannertum, wirkt solidarischem Bewußtsein und Auftreten entgegen. Kraft ihrer Funktion, und n u r kraft dieser erscheinen sie als eine Gruppe für sich innerhalb der Kulturgesellschaft."⁸⁰

In einer Gesellschaft mit reichlicher Bedürfnisdeckung und demokratischer Verfassung hat die Elite die Aufgabe der Vergeistigung und Rationalisierung des Daseins sowie der Kritik und Mäßigung der jeweiligen politischen Macht zu leisten. Diese Funktionen fallen jedoch nicht allen, sondern jeweils nur bestimmten Gruppen innerhalb der Intelligenz zu. Die Vergeistigung des Daseins wird besonders von der musischen und spekulativ-philosophischen Intelligenz erwartet, seine Rationalisierung und Planung von der technisch-naturwissenschaftlichen und die Machtkritik von der sozialwissenschaftlichen⁸¹. -

Es überrascht, daß die Aufgabe der Machtkritik einer Gruppe von Spezialwissenschaftlern zufallen soll, und nicht, wie man in der Demokratie allgemein erwartet, der öffentlichen Meinung und ihren Hauptorganen, den Massenmedien. Doch hielt Geiger von diesen nicht viel (das Buch ist unmittelbar nach dem Zusammenbruch von 1945 geschrieben!). Speziell über die Presse äußert er, daß sie nicht mehr im Dienste der Aufklärung, sondern der Agitation für alle möglichen Interessen stände⁸². Die Sozialwissenschaft sei dagegen zur Machtkritik besonders geeignet, weil sie als eine dem politischen Treiben ferne Instanz am ehesten Einsicht in die Mängel der gesellschaftlichen Strukturen, Ordnungen und Maßnahmen und ihre ideologischen Verschleierungen habe. Sie müsse daher zu stän-

80) Ebd. 88.

81) Vgl. ebd. 45-48 und 72.

82) Vgl. ebd. 60f.

diger destruktiver Kritik an der politischen Macht bereit sein und dürfe sich nicht der Illusion hingeben, Macht werde sich jemals als Vollstreckerin des Geistes hervortun. Macht und Vernunft ständen immer dualistisch zueinander, denn Macht lebe nicht aus Geist, sondern aus Willen, der ständig vom Geist zu bändigen sei, damit Macht nicht zum Selbstzweck werde⁸³. -

Die Behauptung, daß Machtkritik destruktiv zu sein habe, ist gegen Karl Mannheim gerichtet, der die Intelligenz aus der Rolle eines bloßen Beobachters und Kritikers zu konstruktivem politischen Handeln führen möchte. Das aber ist für Geiger eine untragbare Grenzüberschreitung. Der Wissenschaftler habe "Enthaltung von der Tat" zu üben; nur dadurch könne er seine kritische Funktion am ehesten und besten erfüllen. Denn Machtgebrauch stehe automatisch der Machtkritik entgegen⁸⁴.

6. Zusammenfassung und kritische Würdigung:
Intelligenz und schöpferische Minderheiten als
Leistungselite

Die Frage nach der Zuordnung von Macht und Geist klang als Thema mit verschiedenen Variationen in den bisherigen Ausführungen immer wieder an. Macht lebe nicht aus Geist, sondern aus Willen, und Geist habe diesen stets neu zu bändigen. Soweit wird man Geiger sicher folgen können; die Beziehung der Macht auf den Willen schafft jenes Moment, das eine sinnvolle, nicht kurzschlüssige Begegnung von Macht und Geist überhaupt erst ermöglicht, zumal ja - was Geiger leicht vernachlässigt -, auch Geist ständig der Vermittlung durch den Willen bedarf und Wille

83) Vgl. ebd. 57f. und 73f.

84) Vgl. ebd. 72 und 152-154.

immer schon von Geist überformt ist. Problematisch scheint es aber zu sein, daß er die Funktionen von Macht und Geist auf verschiedene Instanzen verteilt und diese institutionalisiert. So fruchtbar eine solche Aufteilung der Kompetenzen für die praktische Politik im Einzelfall auch sein mag, generell wird damit ein allgemein menschliches Phänomen verharmlost. Macht und Geist bedürfen jederzeit - und nicht nur in der Politik - der Vermittlung, eine vorschnelle Bindung ihrer Rollen an bestimmte Institutionen hilft jedoch, den Dualismus von beiden aufrecht zu erhalten, nicht aber, ihn zu überwinden. Seine Bewältigung ist zunächst ein menschliches, erst danach ein institutionelles Problem.

Die innere Distanz, mit der Geiger das Thema Macht und Geist angeht, kennzeichnet auch sein Bemühen, den Elitebegriff aus überhöhten Wertvorstellungen zu lösen. Der Zusammenbruch verbindlicher Normen und Weltanschauungen, wie ihn Europa in zwei Weltkriegen erleben mußte, legte das nahe. Geiger läßt Elite zur Leistungselite werden. Die Frage ist dabei, was mit Leistung gemeint ist und wonach sie sich bemißt. Von Geiger wird offensichtlich das Spezialistentum der industriellen Arbeitswelt als ihr Kriterium zu Grunde gelegt - eben das, was Ortega y Gasset noch so sehr fürchtete. Doch betont Geiger zugleich die Rolle, die auch das Kulturschöpferische für die modernen Industriegesellschaften spielt, und verbindet dieses mit dem Spezialistentum. Was bei ihm jedoch fehlt, sind Betrachtungen des Genialen. Offenbar wird es von ihm ganz in den Begriff der kulturschöpferischen Intelligenz integriert. Vielleicht geschieht das aus der Ahnung, daß die Epochen, in denen souveräne und geniale Persönlichkeiten im Sinne Schellers, Ortegas und A. Webers sich voll zur Geltung bringen konnten, mit dem Ende der Neuzeit vergangen sind⁸⁵. Freilich fällt dadurch die

85) Vgl. unten 252ff.

spannungsreiche Distanz aus, die A. Weber zwischen Genialem und schöpferischen Eliten setzt.

Jeder Versuch, den Platz der Intelligenz als Elite in der modernen Gesellschaft neu zu bestimmen, wird notwendig viele Angriffsflächen bieten. Auch Geigers Konzept fordert durch seine Prämissen zur Auseinandersetzung heraus. Man könnte zum Beispiel seinen Kultur- und Bildungsbegriff angreifen, seine Stratifikationstheorie in Zweifel ziehen, fragen, ob die 'Klassenlage' der Intelligenz von ihm richtig gesehen und die Funktion der sozialwissenschaftlichen Intelligenz nicht überbewertet wird. Zur kritischen Erläuterung und Verdeutlichung dieser Probleme und vor allem des Problems der Intelligenz als Leistungselite sei auf einen Essay des englischen Dichters und Dramatikers Thomas Stearns Eliot zum Thema Kultur und Elite hingewiesen, den dieser ebenfalls unter dem Eindruck der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges schrieb⁸⁶. Seine Ansichten sind einerseits dem liberalen Geist verwandt, der bei Mannheim, A. Weber und Ortega y Gasset zu beobachten war. Sie sollen deren Anliegen noch einmal in Erinnerung rufen und zusammenfassen. Andererseits aber sind sie doch so unkonventionell, daß sie sich nicht ohne weiteres in die bisher erörterten Denkmodelle einordnen lassen.

Kultur ist für Eliot "die Lebensform eines bestimmten Volkes in einem bestimmten Lebensraum"⁸⁷, die in den Gründen des Religiösen wurzelt und von ihm herkommt. Als solche ist sie der "unbewußte Untergrund all unseres Planens"⁸⁸. Die Scheidung von Kultur und Zivilisation erübrigt sich bei dieser Definition, nach gut angelsächsischer Tradition empfindet er sie als künstlich.

86) Notes towards the Definition of Culture. London 1948. Zitiert wird nach der deutschen Ausgabe: Beiträge zum Begriff der Kultur. Frankfurt/M. 1949.

87) Ebd. 161.

88) Ebd. 125.

Die bewußteren und spezialisierteren Bereiche der Kultur werden von der Elite eines Kulturbereiches getragen. Eliot spricht bewußt von der Elite, nicht aber von vielen spezialisierten Einzeleliten - wie etwa Mannheim, mit dem er sich auseinandersetzt. Diese Elite bildet eine Einheit von "kultivierten Persönlichkeiten", die 'gute Gesellschaft' im Sinne des Begriffs Establishment. Sie bezog bisher den größeren Teil ihres Mitgliederbestandes aus der jeweils herrschenden Klasse, die die erste und wichtigste Gemeinde für neue Ideen und Kunstwerke war; "deren Schöpfer aber waren diejenigen Mitglieder der Elite, welche die Minderheit bildeten, und diese wiederum stammten aus verschiedenen Klassen - von denen eine die herrschende Klasse selbst war."⁸⁹

Eine deutlich in sich geschichtete Gesellschaft hält Eliot für die beste Voraussetzung von Kulturbildung, die sinnvoll nur in Anknüpfung an die Tradition geschehen könne. Jede sogenannte klassenlose Gesellschaft müsse sich wenigstens in Richtung einer erkennbaren Stratifikation bewegen, andernfalls könne sie nicht kulturschöpferisch sein. Eine gänzlich klassenlose Gesellschaft würde eine gesamtgesellschaftliche Elite verhindern, die totale Spezialisierung und damit die Entwicklung von der Elite, die die soziale Kontinuität gewährleistet, zu den vielen Eliten herbeiführen, die lediglich noch Leistungs- und Erfolgseliten sein könnten⁹⁰. Bloßes Leistungs- und Erfolgsdenken werde Kultur bestimmt verhindern: denn es verunmögliche ein Leben in "Sicherheit, Würde und Muße", die die Voraussetzung für Bildung und Kultur seien. Daher müsse man bei der Elitenbildung für eine Verbindung von Privileg und Chance eintreten. "Denn daß die Kultur der Minderheit hochwertig bleibt, hängt wesentlich davon ab, daß sie

89) Ebd. 52.

90) Vgl. ebd. 55-58.

auch weiter die Kultur einer Minderheit ist."⁹¹ "Eine Massenkultur wird immer eine Ersatzkultur sein."⁹²

Eliots Konzeption der Elite als einer Minderheit, von deren Beschaffenheit Kultur jeweils abhängig ist, ähnelt sehr den Theorien des Historikers Arnold J. Toynbee. Nach diesem sind es allein die "schöpferischen Minderheiten", die über das Schicksal ganzer Kulturen, ihre Blüte und ihren Zerfall entscheiden, je nachdem, ob sie sich den Herausforderungen ihrer geschichtlichen Situation gewachsen zeigen und auf sie richtig antworten oder nicht⁹³. Das Anschauungsmaterial hierfür hat Toynbee auf dem weiten Feld der Kulturgeschichte gesammelt. Da er allerdings auf diese schöpferischen Minderheiten nicht den Begriff der Elite anwendet, kann seine Theorie hier nicht näher erörtert werden. Doch wird in zahlreichen Theorien, die Elite als Wertelite verstehen, auf sie angespielt - wie dies ja auch Eliot tut.

Sein Bild von Elite trägt Züge, die wiederholt in Frage gestellt wurden, etwa die Geschlossenheit und der Klassencharakter der Elite. Auch Geiger geht darin bewußt andere Wege, weil er versucht, vom Boden der pluralistischen Massengesellschaften aus zu argumentieren. Deshalb spricht er nicht von der Elite in der Einzahl wie Eliot, sondern von den Eliten. Er verbindet ihre kulturschöpferische Aufgabe mit den Kategorien Leistung und Funktion, die aufgrund der strukturellen Umwälzungen in den hochspezialisierten kapitalistischen Industriegesellschaften

91) Ebd. 143; vgl. auch 136.

92) Ebd. 143.

93) Vgl. A Study of History. Abridgement by D.C. Somervell. 2 Vol. New York-London 1947/1957. Deutsch: Der Gang der Weltgeschichte, übersetzt von J.v. Kempski. Band I: Stuttgart 1949, Band II: Stuttgart 1958; hier besonders Band I der deutschen Ausgabe: 51f, 78f, 206f, 213-216, 245, 307, 555. - Zur Kritik Toynbees vgl. vor allem: José Ortega y Gasset, Eine Interpretation der Weltgeschichte. Rund um Toynbee. München 1964, bes. 218 und 231.

eine außergewöhnliche Bedeutung erlangten. Er will auf diese Weise der Tatsache Rechnung tragen, daß die altliberalen Bildungsvorstellungen an Geltung verloren haben.

Geiger schlug einen Weg ein, der sich später auch in der deutschsprachigen Soziologie durchsetzen sollte, nachdem er im angelsächsischen Raum bereits beschritten war. Doch auch die Impulse der kulturphilosophischen Richtung auf der Linie Ortegas, Eliots und Toynbees haben sich immer wieder behauptet. Beide Richtungen lassen sich nicht ohne weiteres harmonisieren. Die kulturphilosophische Betrachtungsweise bewahrt viele traditionelle Elemente, deren totaler Verlust zu bedauern wäre. Doch scheint ihr Einfluß im Vergleich mit der soziologischen Betrachtungsweise gegenwärtig sehr im Schwinden zu sein. Vielleicht ist das ein Anzeichen dafür, daß die Tendenzen, die für die hochindustrialisierten Gesellschaften als Massengesellschaften von Geiger, aber auch von Mannheim und - negativ und mit Schrecken - von Ortega beschrieben wurden, sich durchgesetzt haben, und man deshalb gezwungen ist, mehr als bisher von ihrem Boden aus zu argumentieren und die überkommenen Denkgeohnheiten zu revidieren. In diesem Fall ginge es nun doch um Massenkultur, Spezialistentum, Leistung, Erfolg und Prestige: alles Kategorien, hinter die die Gebildeten aus liberalem Geist Fragezeichen setzten. Diese Kategorien kommen im folgenden eingehend zur Sprache.

V ELITE, MODERNE INDUSTRIEGESELLSCHAFT UND DEMOKRATIE

1. Die Leistungselite in der Industriegesellschaft nach Dreitzel

Die bisherigen Untersuchungen ergaben, daß der Elitebegriff in dem Augenblick geläufig und aktuell wurde, als das Selbstverständnis des Liberalismus durch Industriegesellschaft und Massendemokratie in eine Krise geriet. Er wurde dabei häufig zum Ausdruck restaurativer Tendenzen. Auf dem Wege machiavellistischen Machtgebrauchs oder, konträr, durch besondere Wertforderungen an auserlesene Kreise sollten die alten Vorstellungen und Interessen gewahrt bleiben. Es läge daher nahe, daß heute, wo sich Massendemokratie und Industriegesellschaft in der westlichen Welt endgültig durchgesetzt haben, dem Elitebegriff der Abschied gegeben würde. Tatsächlich jedoch erfreut er sich heute sowohl in der Umgangs- als auch in der soziologischen Fachsprache größter Beliebtheit. Es gibt sogar Versuche, ihn für die Analyse moderner gesellschaftlicher Strukturen als besonders brauchbar zu erweisen. Am überzeugendsten ist darin die Arbeit, die Hans P. Dreitzel in seiner Studie "Elitebegriff und Sozialstruktur" geleistet hat.

Für Dreitzel liest sich die Geschichte des Begriffs anders, als sie hier dargestellt wurde. Der Terminus kennzeichnet bei ihm das Ende eines gesellschaftlichen Umwandlungsprozesses und gehört ganz wesentlich zur modernen Industriegesellschaft und deren Analyse. 'Elite' habe die Begriffe Stand und Klasse endgültig verdrängt. 'Stand' sei durch soziale Schätzung und Standesehre bestimmt gewesen, 'Klasse' durch den Besitz an Produktionsgütern; Elite dagegen sei durch eine tatsächliche oder fiktive Leistung charakterisiert, "sei diese nun sachlich-

faktischer oder geistig-idealer Natur. Diese historische Entwicklungsreihe zeigt den Elitebegriff an seinem geschichtlichen Ort: Er ist ein moderner Begriff und kann als solcher nicht beliebig auf andere geschichtliche Epochen angewandt werden."¹

Um das zu erhärten, konzentriert sich Dreitzel auf die Analyse des Begriffs, nicht auf einzelne Elitetheorien. Das Wichtigste ist ihm die Erhellung der Phänomene, für die der Terminus stehen kann: will man ihn als historisch gewachsen verstehen, muß man sich der soziologischen Strukturanalyse bedienen, mit deren Hilfe es gelingen mag, den Teilbereich der gesellschaftlichen Realität, den der Begriff als Typenbezeichnung treffen will, zu klären². Das Wesentliche ist für Dreitzel geleistet, wenn es ihm gelingt, der "Dialektik von Kategorie und Realität"³ gerecht zu werden, das heißt, die Wechselwirkung zwischen der sozialen Realität, die zur Entstehung und Prägung des Elitebegriffs führte, und dessen Rückwirkung als soziologische Erkenntnis-Kategorie auf eben diese Realität wiederzuspiegeln.

Nachdem Dreitzel ausführlich die verschiedenen Elemente, die im geschichtlichen Werdensprozeß in den Elitebegriff eingeflossen sind, dargestellt hat, kommt er zu dem Ergebnis, daß zu 'Elite' immer schon der Gedanke der Qualifizierung durch Leistung gehöre⁴. Die Qualifikation kann prinzipiell in jedem gesellschaftlich interessierenden Gebiet erfolgen; in der heutigen Gesellschaft also etwa im militärischen, politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Bereich. "Qualifikation ist gewissermaßen das 'objektive' Element des Elitebegriffs ..."⁵

1) Hans P. Dreitzel, Elitebegriff und Sozialstruktur. Eine soziologische Begriffsanalyse. Stuttgart 1962, 6.

2) Vgl. ebd. 57f.

3) Ebd. 61.

4) Vgl. ebd. 44.

5) Ebd. 63.

Auf der subjektiven Seite können dem utopisch-metaphysische, ideologisch-politische oder auch sozial-normative Interpretationen entsprechen.

Das Element der Qualifikation sucht Dreitzel nach soziologisch-relevanten Kategorien, auf die es ihm allein ankommt, näher zu bestimmen. Damit sind alle Auserwähltheitsvorstellungen, die sich mit dem Elitebegriff in der Alltagssprache verbinden, ausgeschieden. Soll der Begriff soziologisch fixiert werden, so kann es nur darum gehen, die Qualifikation und ihren Wert in der jeweiligen Gesellschaft durch das herrschende Normensystem zu bestimmen. "Der 'Wert' der Elite ist also eine soziologische Größe, die mit absoluten Werten im Sinne einer Philosophie genauso wenig zu tun hat, wie mit der dem subjektiven Ermessen überlassenen Wertung des einzelnen. Der 'soziologische' Wert der Eliten entspricht einem Rangplatz in der Status- und Prestigeskala und der institutionalisierten Normenstruktur der Gesellschaft. Jede weitere Wertung der Eliten liegt jenseits der eigentlichen soziologischen Analyse im historischen Standort des jeweiligen Aspektes verborgen."⁶ In diesem Sinne sei der Elitebegriff 'wertfrei' und jeder Versuch, Eliten als Träger von Werten zu bestimmen, die mit der tatsächlichen normativen Rangordnung der Sozialstruktur nicht übereinstimmen, müsse als unwissenschaftlich zurückgewiesen werden. "Wo sich Wertakzente nicht vermeiden lassen, ja unter Umständen vom kritischen Analytiker gefordert sind, da handelt es sich nicht um die Beliebigkeit subjektiver Überzeugungen, sondern um den historischen Standort, der nicht ohne Bezug auf die normative Struktur der Gesellschaft eingenommen werden kann und daher einer ohnehin nur in historischer Bezüglichkeit zu wahrenenden 'Objektivität' keinen Abbruch tut. Elite als ein soziologischer Begriff kann und darf an der Geschichtlichkeit auch sei-

6) Ebd. 55f.

ner Wertung nicht vorbeigehen."⁷

Auf die Problematik dieser Wertfreiheit wird noch einzugehen sein. Wichtig ist vorerst, daß Dreitzel mit dieser Eingrenzung den Begriff in den soziologischen Komplex von 'Position', 'Rolle' und 'Status-Hierarchie' einordnet, das heißt aber: wer zur Elite gehören will, muß sich so durch Leistung und Erfolg qualifizieren, daß er in der Gesellschaft eine Spitzenposition erreicht, in der er eine bestimmte, eben eine Elite-Rolle spielen kann. Als Spitzenposition definiert Dreitzel "die höchsten Rangplätze auf der Macht- oder der Prestigeskala, ob diese beiden Hierarchien sich nun decken oder nicht"⁸. Dementsprechend lautet dann bei ihm die Elite-Definition in der endgültigen Fassung: "Eine Elite bilden diejenigen Inhaber der Spitzenpositionen in einer Gruppe, Organisation oder Institution, die auf Grund einer sich wesentlich an dem (persönlichen) Leistungswissen orientierenden Auslese in diese Positionen gelangt sind, und die kraft ihrer Positions-Rolle die Macht oder den Einfluß haben, über ihre Gruppenbelange hinaus zur Erhaltung oder Veränderung der Sozialstruktur und der sie tragenden Normen unmittelbar beizutragen oder die auf Grund ihres Prestiges eine Vorbildrolle spielen können, die über ihre Gruppe hinaus das Verhalten anderer normativ mitbestimmt."⁹

Dreitzel meint, diese Definition träfe die Verhältnisse in jeder auch nur etwas hierarchisch aufgebauten Gesellschaft. Doch korrespondiert sein Elitebegriff auffallend der modernen Industriegesellschaft, die von Bürokraten, Technokraten, Wirtschaftsmanagern und Wissenschaftlern beherrscht wird, die aufgrund ihres Spezialistentums und ihrer fachlichen Leistung in ihre Positionen gelangt sind.

7) Ebd. 56.

8) Ebd. 71.

9) Ebd. 71.

Nach Dreitzel gehören zu diesem Bild die Chancengleichheit, die den Rückgang des Klassenantagonismus und die Vervielfältigung der Eliten als Folge des hohen Spezialistentums bedingt. "Der Pluralismus der Eliten hat beständig die Tendenz, den einzelnen Elitegruppen als nurmehr wechselnder Prominenz das normierende Gewicht zu nehmen."¹⁰

Diese Tendenz wird durch den Verlust der Exklusivität verstärkt. Selbst die Leistungsqualifikation der bürgerlichen Bildungselite verliert in der Technokratie der modernen Welt ihr normierendes Gewicht. Das Erlesensmoment, das ihr zufolge ihrer spezifischen Leistung der Objektivation des 'Geistes' anhaftete, "verschwindet in das Moment der Ausgelesenheit, und die prominente Spitzengruppe bleibt übrig"¹¹.

10) Ebd. 50.

11) Vgl. ebd. 52. Diesen Satz übernimmt Dreitzel von Helmut Plessner, Über Elite und Elitenbildung. In: GM 6 (1955) 602-606, 606. Dreitzel dürfte Plessner für sein Konzept der Leistungselite ganz wesentliche Anregungen verdanken. Die Anwendung des Begriffs speziell auf die "offene Klassengesellschaft", seine Definition nach dem Leistungsprinzip und der Versuch, die Kategorie "wertfrei" zu bestimmen, haben dort ihr Vorbild. Plessner definiert: Elite sei in der Soziologie eine "Bezeichnung für oligarchische Führungsgruppen in der Öffentlichkeit..., die auf Grund ihres Einflusses in Staat und Wirtschaft die Schlüsselpositionen des politischen Lebens in Händen haben." (602) -

Zum Problem Elite-Prominenz vgl. auch Friedrich Sieburg, Elite und Prominenz in der heutigen Gesellschaft. In: Universitas 18 (1963) 837-846. Sieburg definiert - anders als Plessner und Dreitzel - unter Zugrundelegung eines Wertelitebegriffs Prominenz konträr als eine Erscheinung, "die nicht durch Auslese, sondern durch Beifall zustandekommt. Sie verletzt den Sinn für Gleichheit nicht, aber ihr Auftreten weist auf Unterschiede hin, denen der soziale Stachel genommen ist. Prominenz ist, mit einem Wort, der Schein einer Gehobenheit, die keinen Neid hervorruft." (844) Beispiel und Vorbildrolle werden bei ihm nur den Eliten reserviert, die er als eine Art Honoratiorentum versteht. Dreitzel ist hier in Anlehnung an Schellers Betrachtung zum Phänomen

Da nun der Klassengegensatz in der industriellen Massengesellschaft offensichtlich zu einer Randerscheinung geworden ist und er die soziale Schichtung nicht mehr wesentlich prägt, alle wichtigen Positionen aber nach Leistung vergeben werden, kann Dreitzel behaupten, die Struktur dieser Gesellschaft sei selbst elitär, industrielle und elitäre Sozialstruktur stünden in einem "funktionalen Verhältnis"¹² zueinander, zumal die Industriealisierung immer die Bildung von technischen, wirtschaftlichen und bürokratischen Eliten voraussetze. Denn die Industrialisierung fördere die Professionalisierung der Sachgebiete und die Versachlichung der Berufe. Der Trend vom Heilswissen über das Bildungs- zum Leistungs-(Herrschafts-) Wissen, den Max Scheler konstatierte, habe sich voll bestätigt. Können und Leistung seien Funktionen der Produktionssteigerung und der Produktivität und dadurch selbst "Produktionsmittel", von denen Lohn, Status und Berufsprestige abhingen¹³. Die Folge davon sei, daß die Aufstiegswege immer mehr institutionalisiert und verschult würden. Durch Zeugniszwang und Kanalisierung der Aufstiegswege würden Siebungsbarrieren bei grundsätzlicher Chancengleichheit errichtet. Dreitzel resümiert: "Die industrielle Gesellschaft in ihrer vollen Entfaltung ist gekennzeichnet durch die generelle Durchsetzung der Leistungs- und Fortschrittswerte (und damit der beruflichen Leistungsnormen) und durch die vom erhöhten Lebensstan-

des Vorbildes sehr viel differenzierter und billigt auch den 'Freizeithelden' wichtige Vorbildfunktionen zu (vgl. bei Dreitzel 141ff.). Auch von der Sozialpsychologie her dürfte dieser Ansatz fruchtbarer sein als Sieburgs, denn er berücksichtigt die Erfordernisse von Projektion und Identifikation, die im öffentlichen Leben zwischen Exponierten und den von diesen Abhängigen bestehen. Vgl. dazu: Peter R. Hofstätter, Eliten und Minoritäten. In: Kölner ZSS 14 (1962) 59-86, bes. 64f. - Ähnlich wie bei Sieburg, wenn auch nicht so scharf, fällt bei Max Graf Solms die Unterscheidung zwischen Elite und Prominenz aus: Vgl. Analytische Gesellschaftslehre. Tübingen 1956, 288.

12) H.P. Dreitzel, Elitebegriff 76.

13) Vgl. ebd. 79f.

dard ermöglichte Angleichung des stilprägenden Konsumverhaltens in den oberen und unteren Schichten. Der hierarchische Aufbau der Berufs- und Statusstruktur sichert, was die Vermittlungsfunktion der 'guten Gesellschaft' einst zu leisten hatte: Die Milderung der gesellschaftlichen Dichotomie durch die fließenden Übergänge. Das Ineinander von Nachahmung und Vorbildhaftigkeit, gesteigert bis zur Verinnerlichung der von den Eliten repräsentierten Leistungswerte, wird zur alleinigen Vermittlung überholenden Konformismus der Anpassung. Die Vorbildrolle der Eliten erweist sich als dialektisch in der doppelten Wirkung von Integration der normativen Struktur und Nivellierung des persönlichen Wertbewußtseins."¹⁴

2. Kritik: 'Wertfreiheit' bei Dreitzel

Dreitzel ist der schwerwiegende Vorwurf gemacht worden, daß sein Vorgehen, Elite als einen historischen Begriff und dadurch als eine wichtige Kategorie für die Erkenntnis und Analyse der modernen Industriegesellschaft zu entwickeln, eben diese Industriegesellschaft bereits voraussetzt. "Er dient im Grund nur zur Benennung dessen, was schon bekannt ist", schreibt Wolfgang Schluchter¹⁵. Diese Kritik aber läßt die 'Wertfreiheit' des Elitebegriffs bei Dreitzel fragwürdig werden. Denn Leistung und Erfolg als Kennzeichen eines generellen Elitebegriffs, der auch für andere als nur für die industrielle Gesellschaften gelten könnte, sind ganz an eben dieser Industriegesellschaft orientiert. Die für sie zweifellos gewichtigen Werte werden von Dreitzel verabsolutiert und nicht mehr kritisch hinterfragt¹⁶.

14) Ebd. 152.

15) Wolfgang Schluchter, Der Elitebegriff als soziologische Kategorie. In: KölnerZSS (1963) 233-256, 246.

16) Ein Verständnis von Wertfreiheit, das nicht mehr die

Das hat weitreichende Konsequenzen, nicht zuletzt die, daß Dreitzel ein Integrationsmodell von Gesellschaft bietet, das sich unbesehen positiv im Sinne des Bestehenden gibt und für sinnvolle Veränderungen keinen Raum läßt. Alle grundlegenden Elemente: Sozialstruktur, Normensystem, Statushierarchie, Aufstiegswege werden bedacht, jedoch nicht auf einen eventuellen Wandel des Systems hin erwogen. Dreitzel zeigt die Idee der industriellen Gesellschaft und ihrer Grundstrukturen, doch bietet er gleichsam eine Momentaufnahme. Die Wandlungsprozesse und Störfaktoren, die immer auch schon laufen und sich im nächsten Moment verstärken können, bleiben unberücksichtigt. Dadurch wirkt sein Modell statisch. Es ist in diesem Idealbild alles funktional so perfekt zueinandergeordnet, daß die kleinste Veränderung auch nur einer Komponente das ganze System gefährden würde.

Man braucht nur das Beispiel der Aufstiegswege zu nehmen, wie das Jaeggi in seiner Kritik an Dreitzel tut. Die strukturellen Gründe, die es verhindern könnten, daß der einzelne mit seinen Begabungen und Leistungen tatsächlich seinen 'Platz' in der Gesellschaft findet, werden von Dreitzel nicht bedacht. Die "Ohnmacht der Ausgeschlossenen"

eigenen Voraussetzungen und Wertungen reflektiert, ist aus der Sicht der Wissenschaftstheorie verkürzt. Vgl. Theodor W. Adorno, Hans Albert u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (Soziologische Texte 58). ²Neuwied 1970, bes. 71ff, 169ff, 255ff.

wird von ihm verdeckt, da er sein Modell nicht genügend mit der Realität vergleicht. Er übersieht, "daß die Platzierung des einzelnen nicht nur, beim Unterprivilegierten schon gar nicht, auf Grund des individuellen Leistungspotentials erfolgt. Andererseits erfährt die Elite - die sich kraft Leistung etabliert - hier eine wissenschaftliche Selbstbestätigung, die es anderen Gruppen unmöglich macht, rationale Gründe zur Kritik der elitären Sozialstruktur vorzutragen."¹⁷

Dreitzels Elitebegriff ist an der Berufsstruktur im industriellen Sektor orientiert. Die beherrschende Rolle, die diese im Leben der fortgeschrittensten Industrienationen spielt, dürfte er weitgehend richtig einschätzen. Doch liegen darin auch seine Einseitigkeiten begründet. Denn es ist mit Schluchter zu fragen, ob die industrielle Berufsstruktur tatsächlich so beispielhaft für die Auslese von Eliten ist, wie Dreitzel es will. Im politischen Bereich scheint das Leistungskriterium keineswegs das allein entscheidende zu sein¹⁸. Der Erfolg kann sich hier auf ganz anderen Wegen einstellen, was beweist, wie problematisch es ist, wenn Dreitzel Leistung und Erfolg koppelt, ohne Erfolg inhaltlich näher zu bestimmen¹⁹. In der Selbstverständlichkeit, mit der er beide als Grundpfeiler gesellschaftlicher Ordnung hinnimmt, ist auch er bürgerlich-liberalem Denken sehr nahe. -

-
- 17) Urs Jaeggi, Die gesellschaftliche Elite. ²Bern-Stuttgart 1967, XIV. Vgl. ders., Macht und Herrschaft in der Bundesrepublik (Fischer-Bücherei 1014). Frankfurt/M. 1969, 157.
- 18) Vgl. dazu W. Schluchter, Der Elitebegriff 246f. Schluchter zitiert in diesem Zusammenhang Ralf Dahrendorf, der mit Bezug auf die Rolle der Juristen im politischen Bereich feststellt, es sei ein allgemeines "Merkmal der Struktur moderner Gesellschaften, daß spezifische Berufsqualifikationen sich als Barriere, jedenfalls aber nicht als Hilfe für diejenigen auswirken, die einen Platz in jener schmalen Schicht wirklichen Einflusses erstreben." Vgl. Ausbildung einer Elite. Die deutsche Oberschicht und die juristischen Fakultäten. In: Der Monat 14(1961/62) Heft 166, 15-26, 21.
- 19) Vgl. dazu die Kritik W. Schluchters, Der Elitebegriff 247f.

3. Massendemokratie und Elite in der politischen Soziologie Stammers: die Funktionselite

Zur Erforschung des Elitenphänomens in der industriellen Massendemokratie hat Otto Stammer lange vor Dreitzel Wesentliches geleistet²⁰. Seine Ausführungen gelten jedoch in erster Linie dem politischen Bereich, weniger der industriellen Berufsstruktur.

Stammer führte den Begriff der Funktionselite ein. Mit diesem Terminus soll gesagt sein, daß die Führungsgruppen in der modernen Massendemokratie "primär nicht durch Teilhabe an den schichtgebundenen Werten einer sozialen Oberklasse, sondern durch die spezifische Funktion"²¹ bestimmt sind, die sie in dem begrenzten Bereich ihrer gesellschaftlich-politischen Aktivität übernehmen. Um diese Aussage verständlich werden zu lassen, muß der Weg nachgegangen werden, auf dem Stammer zu ihr hinführt.

Alle bisherigen Versuche, das Verhältnis Elite-Masse für die Demokratie zu bestimmen, gingen, so behauptet Stammer, von einem idealen Demokratiebegriff aus, der sich an Vorstellungen des Liberalismus und Neo-Liberalismus und vor allem an den Lehren Rousseaus orientierte, bei dem Demokratie auf stadtstaatähnliche, kleine, überschaubare Gemeinwesen bezogen ist, in denen Selbstverwaltung ohne weiteres möglich war²². Demgegenüber hat es heute Demokratie mit komplizierten, überorganisierten Gesellschaften zu tun, die durch Rationalisierung, Bürokratisierung, psychologische und soziologische Vermassung und durch sozialpsychologische Labilität charakterisiert sind²³.

20) Siehe: Das Elitenproblem in der Demokratie. In: SchmJbGVV 71 (1951) 513-540. - Dreitzels Arbeit erschien erst 1962.

21) Otto Stammer, Elite und Elitenbildung. In: WS 217-220, 218.

22) Vgl. O. Stammer, Das Elitenproblem, 515 und 522f.

23) Zu deren Beschreibung vgl. Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. 2. Halbband. ⁴Tübingen 1956, 823ff.

Diese realen Gegebenheiten dürfen in der Theorie nicht einfach übersprungen werden. Demokratie kann sich heute nicht mehr, wie in den besten Zeiten des Liberalismus, auf administrative Intelligenzgruppen, Honoratioren und Bildungsgeschichten mit ihrem unerschöpflichen Potential an Muße für politische Tätigkeiten neben den sonstigen Lebensgeschäften verlassen²⁴. Demokratie kann unter den sozialen Voraussetzungen unserer Zeit nur als Repräsentativsystem funktionieren, nicht aber etwa als direkte Volksherrschaft. Sie kann nur "Herrschaft im Auftrage und unter der Kontrolle des Volkes"²⁵ sein: "Die politischen Entscheidungen fallen immer im Gefüge der Eliten, unter der Voraussetzung einer konstitutionellen Zuordnung von Staatsorganen, in welchen die Eliten wirksam werden. Das Volk fungiert in einem modernen demokratischen System gleichsam als höchste Berufungsinstanz bei der Bildung des politischen Willens. Dabei entscheidet es aber nur aufgrund von einfachen und eindeutigen alternativen politischen Fragestellungen, welche wiederum von den demokratischen Eliten formuliert und gestellt werden."²⁶ Stammer akzeptiert damit die berühmte Definition Joseph Schumpeters, nach der die demokratische Methode ein Konkurrenzkampf der politischen Eliten um die Stimme des Volkes ist²⁷. Doch wirft er diesem vor, daß er weder das Massenproblem noch das Elitenproblem in der Demokratie genügend berücksichtigt²⁸.

-
- 24) Stammer spielt hier auf die unübertreffliche Darstellung der 'Leisure Class' bei Thorstein Veblen an, die es so original, wie dieser sie schildert, tatsächlich nur zur Zeit des voll. entfalteten Liberalismus gegeben haben dürfte. (Th. Veblen, The Theory of the Leisure Class. New York 1934. Deutsch: Theorie der feinen Leute. Köln-Berlin o.J.).
- 25) O. Stammer, Das Elitenproblem 525. - Zum Demokratiebegriff vgl. Gerhard Leibholz, Strukturprobleme der modernen Demokratie. ³Karlsruhe 1967, bes. 142-155.
- 26) O. Stammer, Das Elitenproblem 525f.
- 27) Vgl. Joseph Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie. München 1950, 428. Dieses häufig anzutreffende Verständnis von Demokratie legt z.B. auch Wilfried Röhrich seinen Elitebetrachtungen zugrunde. Vgl. Der Elitgedanke in der modernen Demokratie. In: Macht und Ohnmacht des Politischen. Festschrift für Michael Freund. Köln 1967, 90-101, 96.
- 28) Vgl. O. Stammer, Das Elitenproblem 528.

Die Eliten sind nach liberaler Vorstellung Wert-Eliten, die sich durch besondere Eignung und Persönlichkeit auszeichnen und daher einen Anspruch auf die Führung erheben dürfen; so etwa bei den von Stammer angeführten Beispielen Mosca (!) und Ortega y Gasset. "Der traditionelle Begriff der Wert-Elite setzt eine scharfe soziale und politische Trennung der in den gesellschaftlichen und politischen Bereichen Führenden von der großen Mehrheit der nicht an der politischen Willensbildung Beteiligten und das Bewußtsein der Führenden, Träger besonderer gesellschaftlicher Werte zu sein, voraus"²⁹. Dagegen definiert Stammer: "In den Systemen demokratischer Herrschaft sind aber als Eliten anzusehen lediglich die mehr oder weniger geschlossenen sozialen und politischen Einflußgruppen, welche sich aus den breiten Schichten der Gesellschaft und ihren größeren und kleineren Gruppen auf dem Wege der Delegation oder der Konkurrenz herauslösen, um in der sozialen oder der politischen Organisation des Systems eine bestimmte Funktion zu übernehmen. Gemeint sind außerdem die kleineren Einflußgruppen, die sich im Bereich des Staates mit bestimmten politischen Funktionen herausbilden, Gruppen, welche in der Gesellschaft Resonanz suchen und vom Volk in seiner Gesamtheit kontrolliert werden. Die Bildung des politischen Willens und die Ausübung der Herrschaft ist gewiß auch in demokratischen Systemen von diesen Gruppen abhängig. Die Rolle aber, die diese Eliten dabei spielen, ist keineswegs die sich selbst ergänzender natürlicher Vehikel einer im Grunde unkontrollierten Herrschaft, sondern eher die einer funktionalen Mittlerstellung zwischen Führung und Volk."³⁰ Erst diese Funktion bestimmt die Qualitätsauslese.

29) O. Stammer, Elite und Elitenbildung 218; vgl. ders., Zum Elitenbegriff in der Demokratieforschung. In: Sozialökonomie in politischer Verantwortung. Festschrift für Joachim Tiburtius. Hrsg. von O. Triebenstein. Berlin 1964, 67-80, 67 und 74f.

30) O. Stammer, Das Elitenproblem 521f.

Für die Demokratie unterscheidet Stammer drei Weisen der Auswahl: Delegation aus größeren gesellschaftlichen Gruppierungen, Berufung seitens der Elitespitzen und Selbstergänzung. Alle Auslesevorgänge müssen so beschaffen sein, daß sie die für die Demokratie entscheidenden Kriterien der Delegation, der Kontrolle und der Resonanz berücksichtigen. Delegation: die Eliten handeln im Auftrag des Volkes und haben sich daher aus allen seinen Schichten zu rekrutieren. Oligarchisierungstendenzen (wie bei Michels beschrieben), ist rechtzeitig entgegenzutreten. Im Gegensatz zur Führungsschicht einer ständisch-hierarchisch gegliederten Gesellschaft ist eine demokratische Elite eine "offene Elite, die in ihrem personellen Bestand jederzeit auswechselbar und abberufbar ist"³¹. Dieser Grundsatz dient auch der Kontrolle der Eliten durch das Volk. Diese Kontrolle wird im besonderen von den von Stammer sogenannten "Muttergruppen"³² ausgeübt, aus denen die Eliten sich rekrutieren. Muttergruppen sind jene größeren Bereiche des gesellschaftlichen und politischen Lebens, in denen die demokratischen Prozesse eine Vorklärung erfahren, ehe sie in die Zuständigkeit der Eliten geraten. Die Muttergruppe für ein Regierungsgremium ist zum Beispiel das Parlament, für eine Parlamentsfraktion die politische Partei. Alles hängt davon ab, daß politische Führer, Eliten und Muttergruppen in ständigem Kontakt mit dem Volk bleiben und dort Resonanz finden. Dazu müssen sie selbst die öffentliche Meinung positiv pflegen und die politische Verbindung zwischen den einzelnen Gruppen und Interessenvertretungen der Gesellschaft untereinander und mit der staatlichen Leitung herstellen.

31) O. Stammer, Elite und Elitenbildung 217; vgl. ders., Zum Elitenbegriff 70. Ähnlich und in Anlehnung an Stammer: Franz Meyers, Elitebildung in der freiheitlichen Demokratie als gesellschafts- und staatspolitische Aufgabe. Essen 1961, bes. 14-16.

32) Vgl. O. Stammer, Das Elitenproblem 535.

Die Weimarer Republik ging nach Stammer hauptsächlich deshalb zugrunde, weil ihre Eliten vor dieser Aufgabe versagten³³.

Als Minderheitsgruppen, die in der Demokratie und ihrem politischen Spiel 'wirkliche' Eliten darstellen, nennt Stammer "die faktisch führenden Gruppen des demokratischen Staates, Regierungsgremien, führende Fraktionsgruppen der Parlamente, Gruppen der höheren Ministerialbürokratie, intellektuelle Brain-Trusts politischer Führungsspitzen, Richterkollegien, führende Gruppen der Provinzialverwaltungen und der größeren Selbstverwaltungen, politisch wirksame Einflußgruppen der Offiziere von Polizei und Heer und die ihnen zugeordneten höheren Verwaltungsfunktionäre. Weiterhin kommen aber besonders in Frage die führenden Gremien der politischen Parteien, und zwar nicht nur die eigentlichen Parteileitungen, sondern auch ein Teil der sogenannten Funktionäre, soweit sie Einfluß nach oben und nach unten besitzen. Schließlich wären in dieser keineswegs vollständigen Aufzählung zu nennen alle ähnlich strukturierten Führungs- und Einflußgruppen in den Gewerkschaften, in den Verbänden des sozialen und des Wirtschaftslebens, dabei besonders die Einflußgruppen der großen Unternehmungen und der Interessenvertretungen des sogenannten Kapitals, die Führungsgruppen kultureller Großverbände, soweit sie Einfluß auf das politische Geschehen haben oder erstreben. Selbstverständlich ergeben sich dabei auch manche Querverbindungen elitemäßigen Charakters zwischen diesen einzelnen Gruppen."³⁴

Das wohl schwierigste Problem für die Demokratie sieht Stammer in der Koordinierung und Kooperation dieser Vielzahl von Eliten, deren Interessen ja keineswegs gleich-

33) Vgl. ebd. 530.

34) Ebd. 533f.

gerichtet sind und die häufig in einem heftigen Konkurrenzkampf zueinander stehen. Wird dieser Kampf als Vernichtungs- und nicht als Leistungskonkurrenz verstanden, so besteht die Gefahr ständiger Desintegration, die geeignet ist, demokratiefeindliche Elemente auf den Plan zu rufen, welche mit totalitärer Gewalt versuchen, an die Stelle schwieriger Balance eindeutige Gleichschaltung zu setzen³⁵.

Stammers Konzept der Funktionselite läßt sich nur angreifen, wenn man seinen Demokratiebegriff in Frage stellen will. Das tun zum Beispiel Thomas B. Bottomore und Peter Bachrach, von denen noch die Rede sein wird³⁶. Gegen Angriffe, die Vertreter reiner Macht- oder Wertelite-Theorien vorbringen mögen, zeigt sich Stammer gefeit. Auch das wird in anderem Zusammenhang zu zeigen sein.

4. Wertelite, Funktionselite und Repräsentationselite bei Schluchter

In Auseinandersetzung mit Dreitzel und Jaeggi, von dem ebenfalls erst noch zu handeln sein wird, entwickelt Wolfgang Schluchter, ein Schüler Stammers, einen eigenen Weg zum Eliteproblem von heute. Er will 'Elite' als einen der Indikatoren für die industrielle Gesellschaft als Leistungsgesellschaft verstanden wissen. Dabei setzt er jedoch diese für den Elitebegriff nicht schon voraus, wie Dreitzel das tut, sondern fragt, "welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit die industrielle Gesellschaft mit Recht als Leistungsgesellschaft gelten kann"³⁷. Er stimmt Dreitzel zu, daß zu diesen Bedingungen prinzipiell - wenn auch nicht generell - die Leistungsqualifikation

35) Ebd. 539f; vgl. O. Stammer, Zum Elitenbegriff 71f.

36) Vgl. unten 160ff.

37) W. Schluchter, Der Elitebegriff 248.

und Erfolgstüchtigkeit gehören und auch die Führungsgruppen diesen Bedingungen sich beugen müssen. Will man aber die Eliten mit der speziellen Sozialstruktur einer Gesellschaft in Beziehung setzen, so sollte diese Vermittlung nach Schluchter am besten über die Auslesevorgänge gedacht werden. Denn in diesen Auslesevorgängen und den institutionellen Aufstiegswegen schlugen sich gewöhnlich die strukturellen Erfordernisse und Normen einer Gesellschaft nieder.

Aufgrund dieser Zusammenhänge zwischen Auslese, Aufstieg und Führung definiert Schluchter Eliten als Aufstiegsgruppen im Sinne Friedrich Fürstenbergs³⁸. Dabei benützt er dessen spezielle Begriffsapparatur für die Strukturanalyse der Aufstiegsprozesse. Sozial Aufsteigende haben auf das 'soziale Feld', in das sie aufsteigen und das durch eine bestimmte Rollen-, Norm- und Kommunikationsstruktur gekennzeichnet ist, zu achten. Das 'soziale Feld' konstituiert sich aus objektivem und subjektivem Anspruchsniveau. Das objektive Anspruchsniveau definiert Fürstenberg als die "Summe der objektiven Rollenanforderungen in einer für den Aufstiegsprozeß typischen sozialen Situation", während das subjektive Anspruchsniveau durch den "Komplex individueller Erwartungen, die Ausdruck einer bestimmten, durch Veranlagung und Umwelteinflüsse geprägten Motivationsstruktur"³⁹ sind, manifestiert wird. Die verschiedenen Anspruchsniveaus bedingen bestimmte Erwartungshorizonte und Motivationsstrukturen bei den aufsteigenden Personen. Fürstenberg unterscheidet typologisch Personen, deren Erwartungen auf Primär- und Sekundärgruppen beschränkt bleiben und solche, "die sich mit umfassenden

38) Ebd. 249.

39) Friedrich Fürstenberg, Das Aufstiegsproblem in der modernen Gesellschaft. ²Stuttgart 1969, 52; bei W. Schluchter, Der Elitebegriff 249.

den, gesellschaftsprägenden sozialen Objektivationen identifizieren können"⁴⁰. Einen derartigen Erwartungshorizont haben gewöhnlich die Eliten bzw. diejenigen, die zu ihnen aufsteigen wollen.

Erwartungshorizonte und persönliche Motivationsstrukturen werden bei Schluchter zu den grundlegenden Elementen für die Selektionskriterien und Selektionsformen der Eliten. Lassen sie sich für eine bestimmte Gesellschaft herausfinden, so kann man mit ihrer Hilfe eine Typologie der Eliten erstellen. Unter der hypothetischen Voraussetzung, daß der Elitebegriff zu dem der Leistungsgesellschaft gehört und von dessen leistungsbestimmter Sozialstruktur in allen Ausprägungen betroffen wird, entwickelt Schluchter für den Bereich der Politik eine solche Typologie, wobei er sich an den Selektionsformen orientiert, die Stammer für die Demokratie entwickelt hat, und die er mit Selektionskriterien verbindet, wie sie sich bei Fürstenberg in Anlehnung an Max Webers Handlungstypen finden. Eine durch traditionale und wertrationale Auslesekriterien entstandene Elite sei als Wertelite zu bezeichnen, die sich gewöhnlich auf dem Wege der Berufung ergänze und konstituiere. Zweckrationale Normenbindung führe zur Funktionselite, die durch Selbstergänzung zustande komme. Diesen zwei schon bekannten Typen stellt nun Schluchter die Repräsentationselite an die Seite, die sich durch emotional-utilitaristische Auslesekriterien bilde und auf dem Wege der Delegation ihre Mitglieder erhalte. Ihre Aufgabe bestehe primär in der Repräsentation der Wünsche ihrer Mutter- oder Basisgruppen. Es ergibt sich also folgendes Schema:

40) Fürstenberg 62, bei Schluchter 250.

<u>Selektions-</u> <u>kriterium</u>	traditional- wertrational	zweckrational	emotional- utilitari- stisch
<u>Selektions-</u> <u>formen</u>	Berufung	Selbstergän- zung	Delegation
<u>Elitetypen</u>	Wertelite	Funktionselite	Repräsentati- onselite ⁴¹

Diese drei in einer Leistungsgesellschaft zu erwartenden Führungsgruppen formen sich in Wirklichkeit als eine Mischung aller drei Typen aus. -

In diesem Schema fehlt die in modernen Elitetheorien häufig anzutreffende Kategorie der Machtelite. Dies hat seinen Grund darin, daß Schluchter unter der Voraussetzung einer konstitutiven Bedeutung der Auslesevorgänge für die Beschaffenheit der Eliten Macht immer als über sie vermittelt denkt. "Macht und ihre spezifische Legitimationsweise ist cum grano salis also Folge des Aufstiegs."⁴² Eliten seien weit mehr durch die Weise gekennzeichnet, "in der sie die Macht erringen, als dadurch, daß sie sie faktisch besitzen"⁴³.

Das Gesamtbild demokratischer Eliten sieht demnach bei Schluchter so aus: Oberste Kategorie ist wie bei Dreitzel - unausgesprochen und mit Korrekturen - die Leistungselite. Ihre Ausfächerungen sind Wert-, Funktions- und Repräsentationselite, die jedoch selten in reiner Form auftreten. Mit dieser Aufteilung bietet Schluchter die Möglichkeit, geschichtlich überkommene Strukturen und Tendenzen im politisch-sozialen Führungsbereich begrifflich zu fixieren (Wertelite) und gleichzeitig relativ neuen, für die Massendemokratie aber sehr typischen Erscheinungen wie Funktionärswesen und Interessenvertretung gerecht zu

41) W. Schluchter, Der Elitebegriff 255.

42) Ebd. 254.

43) Ebd. 254.

werden (Repräsentationselite). Die Funktionselite muß an beiden teilhaben. - Allerdings sollte man nicht übersehen, daß auch Schluchters Definitionen auf ein fragwürdiges Fundament gegründet sind, denn er bleibt dem Gedanken der Leistungsgesellschaft, trotz wesentlicher Kritik an Dreitzel, verhaftet. Der Elitebegriff wird auch bei ihm von vornherein auf die Leistungsgesellschaft bezogen und als sinnvolle Kategorie zur Erkenntnis des Leistungscharakters der industriellen Gesellschaft eingeführt, obwohl er sich bewußt ist, daß die empirische Bewährung dieses Verfahrens noch aussteht. Diesen Mangel unterstreicht Jaeggi, wenn er schreibt: "Als problemorientierte Diagnose der Führungsschichten der Industriegesellschaft kann dieser Ansatz erst dann gelten, wenn dieses Modell mit konkreten Gesellschaftsausprägungen konfrontiert wird, wenn also aufgezeigt wird, inwieweit Industriegesellschaften schon tatsächlich Leistungsgesellschaften sind, und inwieweit nicht gerade bei jenen Personen, die sich mit 'umfassenden, gesellschaftsprägenden sozialen Objektivationen identifizieren können', der Leistungscharakter höchstens sekundär, das heißt eine der Voraussetzungen ist."⁴⁴

44) U. Jaeggi, Die gesellschaftliche Elite XV.

5. Elitenvielfalt in der demokratischen Massengesellschaft: Gesamtgesellschaftliche und sektorale Eliten

Urs Jaeggi führt in seiner Untersuchung 'Die gesellschaftliche Elite' die Unterscheidung zwischen globalgesellschaftlichen und lokalen Eliten ein⁴⁵. Er umreißt damit das Problem, daß die meisten westlichen Gesellschaften heute pluralistisch-dynamische Systeme sind, die sich über vielerlei verschiedene Schichten und Dimensionen entfalten, denen äußerst komplexe Strukturen zugrunde liegen. Das berührt auch die Elitestrukturen⁴⁶.

Auch Jaeggi versteht Elite im Sinne einer Funktionselite. Doch zielt er damit auf einen komplizierteren Tatbestand als Stammer; denn er orientiert sich ausdrücklich an den Theorien des Funktionalismus bei R. K. Merton und T. Parsons und an der Beziehungslehre Simmels. Auch beschränkt er den Begriff nicht nur aufs Politische, und selbst hier nicht nur auf klar angebbare Macht- und Funktionsträger, wie Stammer das tut. Elitefunktions-Erklärungen sollen bei ihm immer den Prozeßakt schildern, "also was die Akteure (Elitemitglieder) im Verhältnis zu den anderen Gruppenmitgliedern tun und umgekehrt, projiziert auf den funktionalen Bedeutungszusammenhang für das betreffende Sozialgebilde"⁴⁷. Anders gewendet: Funktion meint bei Jaeggi stärker als bei Stammer das tatsächliche Handeln der Elitemitglieder im Beziehungsgefüge der Gesellschaft, während bei Stammer Funktion häufig, wenn auch nicht immer, mehr den Sinn von fest umschriebener, institutionalisierter Aufgabe zu haben scheint.

45) Ebd. 138.

46) Vgl. ebd. 123.

47) Ebd. 117.

Handeln von Eliten bedeutet nun aber stets Umgang mit der Macht, Begegnung mit Über- und Unterordnungsverhältnissen, in denen die Elite strukturierend wirkt. In einer Verknüpfung der Weberschen Begriffe Macht und Herrschaft und in Abhängigkeit von Dahrendorf⁴⁸ definiert Jaeggi Macht als "die Chance, daß innerhalb sozialer Beziehungen Weisungen und Befehle von bestimmten Personen bei anderen Personen Gehorsam finden"⁴⁹. Im Gegensatz zur Macht, die überall sich durchzusetzen trachtet, an Institutionen nicht unbedingt gebunden ist, informell in Erscheinung treten kann und grundsätzlich amorph ist, ist Herrschaft der Bereich der Institutionen und formellen Strukturen. - Macht ist demnach bei Jaeggi ein weiterer Begriff als Herrschaft, in ihm geht Herrschaft auf, muß sich aber mit ihm nicht decken⁵⁰.

Aufgabe von Eliteuntersuchungen ist es nun, die effektiven Machtträger herauszufinden, die eigentlichen Tatmenschen und Drahtzieher, die möglicherweise im Hintergrund der formell Herrschenden stehen, ja sogar zu den formell Führenden Kontereliten bilden können⁵¹. Weil Machtbeziehungen so äußerst diffus sind, kann es zumindest in heutigen Gesellschaften geschehen, daß ihre Strukturen sich weder mit der Herrschaftsstruktur noch mit der Prestige- und Klassenstruktur decken, so daß also Elite und Oberschicht nicht ein und dasselbe zu sein brauchen⁵². Jaeggi definiert Elite deshalb als Machttagglomerate im

48) Dem er aber nicht ganz gerecht zu werden scheint. Vgl. dazu W. Schluchter, Der Elitebegriff 238f. Siehe auch oben die Ausführungen zu Macht und Herrschaft bei Max Weber in Kap. II/3 (44ff).

49) U. Jaeggi, Die gesellschaftliche Elite 13.

50) Vgl. ebd. 129f, 145, 155.

51) Vgl. ebd. 149f. - Die fruchtbare Kategorie der 'Gegenelite' findet sich schon bei V. Pareto (vgl. z.B. Les Systèmes Socialistes I, 35f). Für die empirische Forschung wurde sie vor allem von Harold D. Lasswell nutzbar gemacht. Vgl. H.D. Lasswell - A. Kaplan, Power and Society. A Framework for Political Inquiry. New Haven 1950, 267.

52) Vgl. Jaeggi 144 und 157.

Sinne von Interessen- und Einflußgruppen mit manifesten Interessen, die inner- oder außerhalb der formell autoritätstragenden Schicht einer Herrschaftsstruktur stehen können⁵³.

So formal und auf alle möglichen Gesellschaften anwendbar diese Definition auch zu sein scheint, so sehr ist sie doch an einem ganz konkreten Modell entwickelt. Jaeggie ist von C. Wright Mills und seiner Theorie der Macht-Elite, die sich mit den 'big decision makers' befaßt, abhängig. Deshalb ist auch seine Funktionselite immer in erster Linie eine Macht-Elite. Unter Mills Einfluß steht auch seine Unterscheidung von globalgesellschaftlichen und lokalen Eliten, wenn er schreibt: "Als 'globalgesellschaftliche' Elite im Unterschied zur 'lokalen' Elite bezeichnen wir jene Elitemitglieder und Eliten, die über den beschränkten Kreis hinaus innerhalb eines globalgesellschaftlichen Gebildes am wirksamsten im Stande sind, Macht, Autorität und Einfluß auszuüben."⁵⁴

Den Problemen, die aus der Zuordnung von gesamtgesellschaftlichen und sektoralen Eliten entstehen, soll nun die Aufmerksamkeit gelten. Zu den sektoralen Eliten rechnet die Soziologie nicht nur die lokalen, sondern generell alle Eliten, die in Teilstrukturen einer Gesellschaft gestaltend Einfluß nehmen können, also auch die nur "gruppenintern Einflußreichen", wie Jaeggi sie nennt⁵⁵. Die folgenden Untersuchungen dazu werden sich allerdings nur so

53) Vgl. ebd. 150.

54) Ebd. 138.

55) Ebd. 139. Mit lokalen Eliten in Deutschland im engeren Sinn der Community-Power-Forschung hat sich Alf Ammon befaßt: Eliten und Entscheidungen in Stadtgemeinden. Die amerikanische 'Community-Power'-Forschung und das Problem ihrer Rezeption in Deutschland (Soziologische Abhandlungen 8), Berlin 1967. Vgl. dazu Paul Drewe, Techniken zur Identifizierung lokaler Eliten. In: KölnerZSS 19(1967) 721-735.

weit erstrecken, als sie für die Bestimmung eines modernen Elitebegriffs von Bedeutung sein können. Die Teil-Eliten, die dabei zur Sprache kommen, sind sektorale Eliten mit Einfluß auf die gesamte Gesellschaft.

Dabei geht es um grundsätzliche Probleme. Es ist zu fragen, wie sektorale und globale Eliten sich einander zuordnen lassen; ob und auf welchen Wegen die Teil-Eliten zu gemeinsamem gesellschaftlichen und staatlichen Handeln kommen und welche Forderungen an dieses Handeln in demokratischen Systemen zu stellen wären. Des weiteren ist zu untersuchen, welches Bewußtsein bei diesen Teil-Eliten zu erwarten und tatsächlich anzutreffen ist; versteht sich etwa eine solche Elite als homogenes Gebilde mit dem Bewußtsein einer besonderen Rolle und gemeinsamen Funktion aller ihrer Glieder⁵⁶? Schließlich wird noch besondere Aufmerksamkeit einer Ideologisierung von Teil-Eliten entgegengebracht werden müssen. Schon bei Mannheim war zu beobachten, wie der sektoralen Intelligenz-Elite eine Schlüsselstellung zugewiesen wird, die sich nur im Rahmen der ideologisierten Wissenssoziologie des Autors erklären läßt. Eine sektorale Elite wird so zu der entscheidenden Elite für die gesamte Gesellschaft gemacht. Ähnliches läßt sich bei Burnhams Manager-Elite beobachten⁵⁷. Auch die Konzeption von Mills läuft Gefahr, zur Ideologie zu werden, wenn er die Eliten der Sektoren Politik, Wirtschaft und Militär in der Vorstellung von der Macht-Elite zu einer Einheit zusammenschweißt und hypostasiert.

Die folgenden Ausführungen stützen sich hauptsächlich auf Studien, die den Elitebegriff nach anglo-amerikanischen Vorbildern operationell definieren, sich also seinen weiterhin formalen Charakter zunutze machen. Solche Studien lie-

56) Vgl. dazu oben Kap. II/4 (54).

57) Vgl. dazu Anm. 88 dieses Kapitels.

gen vor allem für den Bereich der politischen Soziologie vor. Allerdings wird hier bewußt eine Beschränkung auf Mills, Sampson, Dahrendorf und Zapf vorgenommen, weil sich an ihren Theorien besonders gut die Probleme verdeutlichen lassen, welche im Sinne dieser Untersuchung auch bei rein operationellem Verständnis des Elitebegriffs von relevanter Bedeutung sind. Eliten werden bei den genannten Autoren zunächst nur als - wie Zapf es formuliert - "Schlüsselgruppen zur Gesellschaftsstruktur"⁵⁸ verstanden, über deren nähere Bestimmung die empirische Forschung Aufschluß geben muß, die sich vor allem an den Kategorien Leistung und Funktion orientiert.

58) Wolfgang Zapf, Wandlungen der deutschen Elite.

Ein Zirkulationsmodell deutscher Führungsgruppen 1919-1961. München 1965, 12. - Als ein neben Ammon, Dahrendorf und Zapf interessantes Beispiel für ein operationelles Verständnis des Elitebegriffs in der deutschen Soziologie vgl. Erhard Wiehn, Theorien der sozialen Schichtung. Eine kritische Diskussion. München 1968, bes. 45, 111, 120, 128. - Die anglo-amerikanischen Vorbilder für die operationelle Verwendung des Elitebegriffs, die in dem von H.D.Lasswell-D.Lerner-C.E.Rothwell eingeleiteten RADIR-Forschungsprojekt (The Comparative Study of Elites. Stanford 1952) und auch bei F. Hunter, K.W. Deutsch-L.J.Edinger zu suchen sind, sind bei Zapf kurz skizziert: 20-30. Eine neuere Reihe solcher Untersuchungen liegen in den M.I.T. (Massachusetts Institute of Technology) Studies in Comparative Politics vor. Eine jüngere Arbeit dieser Studien befaßt sich mit europäischen Eliten: Daniel Lerner-Morton Gordon, Euratlantica. Changing Perspectives of the European Elites. Cambridge (Mass.)-London 1969. Darüber hinaus wird Elite operationell vor allem in Studien über die sogenannten Entwicklungsländer eingeführt. Vgl. dazu aus jüngster Zeit: Gerhard Grohs, Stufen afrikanischer Emanzipation. Studien zum Selbstverständnis westafrikanischer Eliten. Stuttgart 1967, 9; Seymour M. Lipset-Aldo Solari (Ed.), Elites in Latin America. New York 1967, VIII; Edmund Leach-S.N.Mukherjee (Ed.), Elites in South Asia. Cambridge 1970, 1; Ernst E.Boesch, Zwiespältige Eliten. Eine sozialpsychologische Untersuchung über administrative Eliten in Thailand. Bern 1970, 11.

Mills' Macht-Elite wird deshalb an den Anfang gestellt, weil sie einerseits den Anstoß zu ähnlichen Untersuchungen für andere Länder gab, und andererseits ihre provozierenden Ergebnisse sich besonders gut dazu eignen, die Dimensionen politischen Handelns bei Eliten darzustellen. Behauptet Mills für die amerikanischen Verhältnisse die Existenz einer homogenen Macht-Elite, von der die sektoralen Eliten integriert werden, so zeigen Zapf und Dahrendorf für die Bundesrepublik ein dazu konträres Bild: Die sektoralen Eliten sind in sich homogen, leiden aber an mangelnder Integration etwa auf der Ebene eines Establishments im Sinn der 'guten Gesellschaft'. Deutsche Eliten sind 'abstrakt'. Die englischen Eliten sind nach der Schilderung Sampsons zwischen diesen beiden Polen angesiedelt.

a) Die homogene Macht-Elite bei Mills

C. Wright Mills schrieb seine Analyse der amerikanischen Führungsspitze Mitte der fünfziger Jahre mit dem Ziel, "das Problem des verantwortlichen Regierens neu aufzuwerfen"⁵⁹, woraus sich der häufig polemische Unterton seiner Aussagen erklärt. Mit dem Begriff der Macht-Elite will er nur eine ad-hoc-Definition mit hypothetischem Charakter bieten und sich nicht generell zum Elitenproblem auslassen⁶⁰. Unter Macht-Elite versteht er diejenigen Führungsschichten Amerikas, die in den drei großen gesellschaftlichen Institutionen, in Staat, Wirtschaft und Militär Entscheidungen von mindestens nationaler, wenn nicht gar internationaler Tragweite treffen⁶¹. In diesem "Machtdreieck" überschneiden sich die Kreise, so daß ihre Führungskräfte austauschbar werden. Der wachsende Einfluß des

59) Charles Wright Mills, The Power Elite. New York 1956. Deutsch: Die Amerikanische Elite. Gesellschaft und Macht in den Vereinigten Staaten. Hamburg 1962, hier:41.

60) Vgl. ebd. 35.

61) Vgl. ebd. 22 und 33.

Militärischen und die Vorherrschaft einer permanenten Kriegswirtschaft in einer privatkapitalistischen Monopolwirtschaft fordern diese Verflechtung; die Verdrängung des Parteiberufspolitikers auf die mittlere Machtebene, Stagnation in den Parlamenten, das Fehlen eines echten, politisch neutralen Berufsbeamtentums, das ein Reservoir für Intelligenz und verwaltungstechnische Fähigkeiten sein könnte, und schließlich die zunehmende Geheimhaltung begünstigen sie⁶².

Macht, Reichtum und Ansehen sieht Mills an den Zugang zu den drei großen Institutionen gebunden. Dieser wird nach ihm praktisch von den "sogenannten oberen Vierhundert der Metropolen" kontrolliert, die in etwa die gleichen wirtschaftlichen Interessen haben. Sie gewährleisten durch Bestimmung der Verhaltensmuster die Auswahl "gleichartiger sozialer Typen"⁶³. Die Bildungswege dieser Leute ähneln sich sehr, ständiger gesellschaftlicher Kontakt wird in Klubs und Vereinen gepflegt. Zwischen den Karrieremustern im Machtdreieck besteht eine große formelle Ähnlichkeit, die den Wechsel der Positionsinhaber von einem Bereich in den anderen sehr erleichtert, sofern die nötigen Führungsqualifikationen gegeben sind. Die parallele Entwicklung der Interessen in allen drei Bereichen läßt es jeweils zu einer Frage der Opportunität werden, welche Institution die Führung haben soll. Den Kern der Macht-Elite bilden die "Lobby auf höchster Ebene" - zum Beispiel Generaldirektoren, die an allen wichtigen Entscheidungen im Machtdreieck beteiligt sind - sowie vermittelnde Persönlichkeiten, die die Fäden zwischen den Bereichen ständig spinnen und in der Hand halten; zu ihnen gehören die führenden Finanzleute und Anwaltsfirmen, aber durchaus auch ehemalige Generale, die nach ihrem Ausscheiden beim

62) Vgl. ebd. 332.

63) Ebd. 313.

Militär zunächst der politischen Führung beitraten, später dann aber nochmals in leitende Positionen bei führenden Konzernen wechselten. Doch auch die Leute an der "Peripherie" und in den "Seitenlogen" der Macht-Elite, in denen Kongressabgeordnete und die weniger bedeutende Lobby sitzen, die sich lediglich in einem der Kreise bewegen, haben bei ihren Entscheidungen die Interessen der anderen Bereiche stets zu berücksichtigen oder müssen für sie gefügig gemacht werden⁶⁴.

Die Homogenität und Geschlossenheit der amerikanischen Macht-Elite läßt nach Mills die Theorie vom Gleichgewicht der Kräfte und dem Entstehen einer Mittelstandsgesellschaft, die neben anderen zum Beispiel David Riesman⁶⁵ vertritt, illusorisch werden. Dieses Gleichgewicht gäbe es - wenn überhaupt - höchstens noch auf den mittleren Ebenen der Machtausübung, wo sich eine verwirrende Vielfalt der Organisationen finde, welche häufig einer organisierten Lähmung gleichkäme. Die untere und unterste Ebene der amerikanischen Gesellschaft aber sei völlig zersplittert. Der Sinn und Blick für das Ganze des gesellschaftlichen Lebens sei hier verlorengegangen, die Menschen lebten in einem beschränkten Lebenskreis täglicher Routine und in beengtem Milieu, in dem sie auch nicht die geringste Macht besäßen. Die Massenmedien lieferten nur genormte Bilder, nicht aber ein Gesamtbild. Der Wunsch nach Unabhängigkeit habe so keine Chance und gehe verloren: nach Mills das typische Bild einer Massengesellschaft⁶⁶.

64) Vgl. ebd. 322 bis 327.

65) Vgl. dazu David Riesman-Reuel Denney-Nathan Glazer, Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters (rde 72/73). Hamburg 1958 u.ö., 175, 225ff, 260f. Riesmans Theorien berühren sich mit H. Schelskys Vorstellung von der 'nivelierten Mittelstandsgesellschaft'. Vgl. dazu Anm. 99 dieses Kapitels.

66) Vgl. C.W. Mills, Amerikanische Elite 364-366.

"Die Vorstellung von der Massengesellschaft und der Begriff der Macht-Elite sind untrennbar aufeinander bezogen"⁶⁷. Amerika sei nicht mehr eine lebendige, sondern nur mehr eine "formale politische Demokratie"⁶⁸, "eine geschlossene Gesellschaft mit strenger Rangordnung"⁶⁹. Darüber könnte auch das liberale Gebaren der Machthaber nicht hinwegtäuschen.

Mills bemüht sich, jede Ideologisierung seines Elitebegriffs zu vermeiden. Er gebraucht ihn lediglich, um die Leute in den Spitzenpositionen zu bezeichnen, die die Macht besitzen und die großen Entscheidungen zu fällen haben. Bewußt vermeidet er den Begriff 'herrschende Klasse', weil sich die Grenzen einer Macht-Elite seines Erachtens genauer ziehen lassen. Er lehnt 'herrschende Klasse' auch ab, um die vielen Ideologien, die mit diesem Terminus verknüpft sind, zu umgehen⁷⁰. Vor diesen möchte er den Elitebegriff geschützt sehen und weist deshalb auch den Gedanken zurück, die Macht-Elite könnte gleichzeitig eine Wertelite sein. Dazu gibt er den Kommentar, der Öffentlichkeit würden von der Macht-Elite lediglich Standard-"Persönlichkeiten" präsentiert, die "gewöhnlich nur synthetische Produkte eines fleissigen Stabes von Fachleuten"⁷¹ seien.

Dennoch nimmt auch Mills eine Hypostasierung der Macht vor, und der Vorwurf Dahrendorfs, daß er gebannt auf die Grenzen der amerikanischen Demokratie und ihre Stagnation zur Zeit Eisenhowers blicke, trifft sicher⁷². Dahrendorf geht ins einzelne und zählt die Faktoren auf, die auch im

67) Ebd. 367.

68) Ebd. 306.

69) Ebd. 409.

70) Vgl. ebd. 309.

71) Ebd. 29.

72) Ralf Dahrendorf, Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika. München 1963, 66.

damaligen Amerika einer Macht-Elite die Schranken wiesen. Er nennt Mills in Gegenüberstellung zu Riesman einen düsteren "Verschwörungstheoretiker", der die von Riesman behauptete amorphe Machtstruktur der Moderne zu einem bloßen Vorhang erkläre, welcher wirkungsvoll die eigentlichen Drahtzieher vor den Blicken des Publikums verberge⁷³.

Dahrendorf selbst schlägt vor, als Schlüssel zur Macht-Elite Amerikas die in den oberen Schichten sich ausbreitende 'Dienstklassen-Mentalität' zu benützen, auf die bei Besprechung der deutschen Verhältnisse zurückzukommen sein wird. Letztere dürfte Dahrendorfs Formel treffen, ob auch die amerikanischen, das muß dahingestellt bleiben.

b) Elitenpluralität bei Sampson

Möglicherweise trifft sie auch die englischen, wenn man einem der berühmtesten Analytiker der englischen Macht-Elite, Anthony Sampson, glauben will. Er untersucht für England ausführlich jene Eliten, die auch bei Mills zur Diskussion standen, doch kommt er zu einem anderen Ergebnis. Sampson stellt fest, daß es auch in England etwa 200 Leute gebe, die ihre Macht richtig zu handhaben wüßten. Doch sieht er gleichzeitig Grund zu der Warnung, daß dabei der Wille des Volkes in den überalterten, aus Viktorianischer Zeit stammenden Institutionen und Ausschüssen verlorengehe⁷⁴. Sampson sähe es außerdem lieber, Macht würde in England nicht nur von einigen wenigen, sondern allgemein und auf allen Ebenen bewußt und ohne unverbindliche Servilität geübt. Dennoch haben für ihn die englischen Gegebenheiten bei aller Reformbedürftigkeit der Institutionen ein großes Plus aufzuweisen: die Machtbalance,

73) Ebd. 65.

74) Vgl. Anthony Sampson, Wer regiert England? Anatomie einer Führungsschicht. München 1963, 562.

die häufig das Ergebnis eben der mangelnden Organisiert-
heit der Institutionen sei. Die jeweils Herrschenden sei-
nes Landes erscheinen ihm deswegen "alles andere als eng
verbunden oder vereint. Sie befinden sich nicht so sehr
im Zentrum eines Sonnensystems als vielmehr in einem Ge-
wirr einander überschneidender Kreise, die sich in Wirk-
lichkeit kaum einmal berühren. Sie bilden nicht ein ein-
ziges 'Establishment', sondern einen ganzen Kreis von
'Establishments'. Die Spannungen und Ausgleichungen zwi-
schen den verschiedenen Kreisen sind der größte Schutz
der Demokratie. Es ist unmöglich, daß sich ein Mann in
den Mittelpunkt stellt, denn hier gibt es kein Zentrum."⁷⁵

- c) Establishment, 'etablierte' und 'abstrakte'
Eliten bei Dahrendorf

Nun gilt Ralf Dahrendorf gerade die Oberschicht der eng-
lischen Gesellschaft im Vergleich mit anderen industrieli-
chen Gesellschaften als einmalig festgefügt. Das mag wohl
daran liegen, daß bei ihm der Begriff Establishment einen
etwas anderen Akzent als in dem eben angeführten Zitat
von Sampson hat, der ihn mehr im Sinne von Macht-Elite ge-
braucht, während Dahrendorf vor allem das meint, was sich
im Deutschen noch am ehesten mit der Vorstellung von der
'guten Gesellschaft' wiedergeben läßt. Eine Beschreibung
des Establishments in diesem Sinn gibt von den englischen
Verhältnissen aus Anthony Hartley. Nach ihm zeichnen sich
diejenigen, die zu ihm gezählt werden, zwar immer auch
durch Nähe zu den Schaltstellen der Macht aus, verbinden
das aber mit einem gewissen 'moralischen' Anspruch und der
besonderen Lebensart, die sie auf den Public Schools und
in Oxford und Cambridge erworben haben. Zu ihren charak-
teristischen Eigenschaften gehört deshalb "eine gemeinsame
Art zu sprechen, eine gemeinsame Art zu denken, eine ge-

75) Ebd. 562.

meinsame Fähigkeit, unerwünschte Leute auszuschließen oder die für das System Tauglichen aufzunehmen, eine gemeinsame Auffassung von Verhaltensweisen, die es überflüssig macht, gewisse Dinge in Worte zu fassen ..."⁷⁶

Mit Anspielung auf diese Vorstellung von Establishment führt Dahrendorf die Unterscheidung zwischen 'etablierten' und 'abstrakten' Eliten ein. Mitglieder abstrakter Eliten haben nach seiner Darstellung außer ihrer Eliteposition (Spitzenposition) sonst nichts gemeinsam, vor allem keine gesellschaftlichen Beziehungen im esoterischen Sinn⁷⁷. Sie kennen ihren Status und ihre Grenzen nicht. Die Abstraktheit der Eliten charakterisiere besonders die deutsche Oberschicht. Zwar erhielten in Deutschland die Leute in den Spitzenpositionen ihre Ausbildung gewöhnlich einheitlich an den juristischen Fakultäten. Doch fehle diesem Studium im Vergleich mit den englischen Public Schools und den französischen Staatsschulen die sozial prägende Kraft, da die Ausbildung verhältnismäßig spät beginne und zudem die deutschen Universitätsstrukturen einer besonderen Menschenführung und -bildung nicht entgegenkämen.

Nach Dahrendorf haftet den deutschen Eliten jedoch nicht nur die negativ gewertete Abstraktheit an, sie sind darüber hinaus Eliten "malgré lui, Herrschende wider Willen". Zu diesem Ergebnis kommt er 1965 in 'Gesellschaft und Demokratie in Deutschland'⁷⁸, wo er sich unter Heranziehung der Arbeit seines Schülers Wolfgang Zapf über die 'Wandlungen der deutschen Elite' ausführlich zum Elitenproblem äußert. "Die Spitze der Gesellschaft", schreibt er dort,

76) Anthony Hartley, England. In: Die Machteliten der Welt, hrsg. von K. Hoffman. München-Zürich 1965, 13-27, 15.

77) Vgl. Ralf Dahrendorf, Ausbildung einer Elite. Die deutsche Oberschicht und die juristischen Fakultäten. In: Der Monat 14 (1961/62) Heft 166, 15-26, 25. Die hier vertretenen Gedanken sind in "Gesellschaft und Demokratie in Deutschland" eingegangen.

78) München 1965, 292.

"besteht aus den Eliten. Diese - fast im Wortsinn - oberen Zehntausend müssen nicht die auserwählten Besten sein; sie sind Eliten im Sinne ihrer gesellschaftlichen Aufgaben, der Führung in den verschiedenen institutionellen Bereichen."⁷⁹ Es sieht zunächst so aus, als setze Dahrendorf, der nur wenige terminologische Erörterungen bietet, Elite schlechthin mit Oberschicht gleich, doch nimmt er an anderer Stelle eine gewisse Eingrenzung vor. Er will den Begriff Elite(n) den Mächtigen vorbehalten wissen, und das sind, mit einer Definition John Lockes "diejenigen, die kraft Position in der Lage sind, Gesetze zu machen"⁸⁰. Dahrendorf spricht daher gelegentlich auch von Macht-Eliten oder, mit Mosca, von der politischen Klasse⁸¹. Zu dieser politischen Klasse sollen nun gehören: "... die Träger der im engeren Sinne politischen Führungspositionen: Mitglieder der Exekutive, der Legislative, der Judikatur. In ihrem unmittelbaren Umkreis wirken die Führungen der Parteien und die Verbände; zu ihnen zählen noch die Spitzen der Dienstklasse, also die höchsten Beamten der staatlichen Verwaltung unter Einschluß des Militärs. Bestimmte soziale Gruppen wirken systematisch auf die Herrschenden ein, um die Inhalte geltender Gesetze zu prägen: Verbandsführer, Wirtschaftsführer, Herren der Kirche, und wenigstens neuerdings auch die Leiter der Massenmedien"⁸². Diese Aufzählung deckt sich in etwa mit denen bei Zapf und bei Stammer⁸³, wie überhaupt die Definition der Eliten nach ihren Aufgaben und Funktionen dem Ansatz Stammers sehr nahe kommt.

79) Ebd. 105.

80) Ebd. 246.

81) Vgl. ebd. 245.

82) Ebd. 246f.

83) W. Zapf, Wandlungen 35 und 70f; O. Stammer, Das Elitenproblem in der modernen Demokratie 533f.

Zapf hat gezeigt, daß die deutsche Macht-Elite die stärkste Wandlung seit dem Kaiserreich im Jahre 1945 erfuhr. Das Regierungspersonal mußte total ausgewechselt werden. Am stabilsten erwiesen sich die wirtschaftliche Spitze und die Hierarchie der katholischen Kirche im Gegensatz zur protestantischen, die von den politischen Bewegungen sehr betroffen wurde. Zwischen diesen Extremen liegen die Verwaltung und das Militär, doch nähern sie sich eindeutig dem stabilen Pol. "Nicht-politische Experten und Spezialisten", schließt Zapf, "sind in der industriellen Gesellschaft die Führungsgruppen mit der größten Kontinuität"⁸⁴.

Die politische Exekutive und die Partei- und Gewerkschaftsspitzen zeigen aber in ihrem Bild nicht nur eine hohe personelle Zirkulation, sondern vergleichsweise auch große soziale Mobilität. Die ausgeprägte Bevorzugung der mittleren und höheren Beamtenschaft und der Mittelschicht bei der Rekrutierung für die Positionen macht sich hier nicht so stark bemerkbar wie in den anderen Sektoren. Besonders im Partei- und Gewerkschaftsbereich ist es möglich, in der sozialen Status-Hierarchie von unten nach ganz oben zu gelangen⁸⁵.

Die sonst allgemein geringe soziale Mobilität bei den deutschen Eliten verbindet sich nach Dahrendorf mit einer konservativen Lebens- und Geisteshaltung. Das rühre unter anderem daher, daß gut die Hälfte derer, die die wirklich bedeutsamen Spitzenpositionen bekleideten, eine - wie schon erwähnt - juristische Ausbildung erhalten habe, die in Deutschland zu konservativem Denken erziehe⁸⁶. Die Bezogenheit des derzeit geltenden deutschen Rechts auf die un-

84) W. Zapf, Wandlungen 195.

85) Vgl. ebd. 180.

86) R. Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie 267.

problematische staatliche Ordnung des Kaiserreiches, die dem Rechtsstand seinen eindeutigen Platz zuwies, spiegelte sich in der Mentalität deutscher Juristen über Weimar und die NS-Zeit hinaus bis in unsere Tage wieder und wirkte sich heute zugunsten eines ratlosen Opportunismus politischer und moralischer Indifferenz aus. Im Kaiserreich gehörten die Juristen zur Dienstklasse, standen also in einem weisungsgebundenen Abhängigkeitsverhältnis. In der Demokratie mit ihren ungewissen Machtverhältnissen kämen sie nun in die Lage, selbst Macht und Herrschaft üben zu müssen, eine Aufgabe, gegen die sie sich aufgrund ihrer traditionellen Bindungen sperrten. "Sie wurden zur Elite malgré lui", "für die Verfassung der Freiheit nicht vorbereitet"⁸⁷, zumal sich mit dieser Autorität suchenden Tradition des einflußreichen Juristenstandes spezifische Belastungen in den einzelnen Elitesektoren verbänden, wie etwa die autoritäre preußische Tradition bei den Verwaltungsspitzen und beim höheren Militär. Allerorten herrsche noch das alte hierarchische Denken, die alte "Dienstklassenmentalität", die daran orientiert sei, in der Hierarchie vorwärtszukommen und die eigenen Sicherheitsansprüche durch den Staat garantiert zu sehen. Daher trete an die Stelle kollektiver Solidaritäten, die bei Eliten eigentlich zu fordern wären, auf Eigennutz gerichtete individuelle Konkurrenz.

Dieser disparate Zustand sei nicht nur im politischen, sondern auch im wirtschaftlichen Sektor anzutreffen. Wenn auch der Einfluß der wirtschaftlichen Interessengruppen in der deutschen Politik sehr groß sei, so könne, meint Dahrendorf, dennoch nicht behauptet werden, daß die wirtschaftliche Elite sich zugleich auch als allgemeine soziale und politische Elite verstehe. Außerhalb ihres Sektors fühlten deutsche Unternehmer sich sehr unsicher, "ungeliebt", und legten ihrem jeweiligen Gegenüber, etwa den Gewerkschaft-

87) Ebd. 275f.

ten, eine oft unverständlich defensive Haltung an den Tag. Die Unternehmer selbst beklagten sich über die politische Apathie ihres Managements - sollte Dahrendorf darin recht haben, dann würde hier Burnhams Theorie, die Manager drängten als die eigentliche Elite des technischen Zeitalters in die Politik und über sie zur Weltherrschaft, im Einzelbeispiel widerlegt⁸⁸. - Dahrendorf macht erhebliche Vorbehalte gegenüber Behauptungen wie die von Deutsch-Edinger oder Pritzkolet, daß Deutschland schon wieder ein Unternehmerstaat sei. Die Beziehung zum Staat erschöpfe sich bei Deutschlands Wirtschaft in der Erwartung, Schutz zu finden. Ein profiliertes politisches Bewußtsein und Engagement besitze sie nicht⁸⁹.

Im Bild der kirchlichen Eliten sieht Dahrendorf große Differenzen zwischen Katholizismus und Protestantismus, die aus ihrer verschiedenen Haltung zur staatlichen Obrigkeit herrührten. Nach Dahrendorf hieß das vorherrschende Prinzip bei den katholischen Eliten in der Vergangenheit und vor allem in der Zeit des Nationalsozialismus "Abkapselung", worin das Erbe des Kulturkampfes nachwirkte, das der protestantischen "Auslieferung". Die katholischen Bischöfe seien auch heute noch eine "höchst exzentrische deutsche Elite"⁹⁰, denn der Anteil der Kinder aus unteren Schichten sei bei ihnen vergleichsweise sehr hoch, die Ausbildung abgesondert und einheitlich, die Amtszeit besonders lang und die Auswirkung politischer Wechsel gleich

88) Vgl. dazu James Burnham, Das Regime der Manager. Stuttgart 1951. Zur Auseinandersetzung mit dieser Theorie vgl. Theodor Geiger, Die Klassengesellschaft im Schmelztiegel, Köln 1949, 196ff; Helmut Schelsky, Berechtigung und Anmaßung der Manager-Herrschaft. In: Auf der Suche nach Wirklichkeit. Düsseldorf 1965, 17-32; Johannes Chr. Papaekas, Herrschaftsstruktur und Elitebildung - ein bleibendes Problem der gesellschaftlichen Wirklichkeit. In: JSW 14 (1963) Heft 3, 59-85, bes. 76f.

89) R. Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie 289.

90) R. Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie 284.

null. Anders auf protestantischer Seite, wo politische Wandlungen häufig auch kirchliche zur Folge hätten. So wurden nach den Erhebungen von Zapf und Dahrendorf im Jahre 1933 neun von zwölf Männern in der Kirchenleitung ausgewechselt. Zur Verfaßtheit des Staates in der Bundesrepublik suchten die kirchlichen Eliten ein positives Verhältnis, wenngleich "diese Verfassung in gleicher Weise der katholischen Liebe zu traditionellen Bindungen der Menschen und der Präferenz des preußischen Protestantismus für Ordnung und Obrigkeit"⁹¹ widerspräche.

Die kulturelle Elite Deutschlands kam schon an anderer Stelle zur Sprache⁹². Für sie trifft Dahrendorf die Feststellung, "daß das Profil der sozialen Stellung dieser Eliten sich von dem anderer Oberschichtgruppen wenig unterscheidet"⁹³. Relativ unabhängig seien in diesem Bereich nur die Massenmedien. Bei ihnen finde sich eine verhältnismäßig starke Zirkulation und eine hohe Zahl derer, die am Widerstand gegen Hitler teilgenommen haben. Sie würden der Verfassung der Freiheit "mit dem melancholischen Empfinden" anhängen, "eine verlierende Minderheit zu sein"⁹⁴. In Grenzsituationen sei jedoch die Sprache auch der Presse eher national denn liberal.

Das Gesamtbild deutscher Eliten sieht nach Dahrendorf nicht sehr schmeichelhaft aus. Den größten Mangel wähnt er im Fehlen einer liberalen Tradition, aus dem eine Gefährdung der Demokratie entstehen könnte. An die Stelle einer geschlossenen, autoritären Elite im Kaiserreich sei eine Vielfalt der Eliten getreten, doch ohne lebendige Konkurrenz. Das bestätigt Zapf. Zwar sind, wie dieser zeigt, nach dem Zweiten Weltkrieg die einzelnen Elitesek-

91) Ebd. 285.

92) Bei Besprechung der Theorie Mannheims zur Lage der Intelligenz. Vgl. oben Kap. III/2 (67f).

93) R. Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie 285.

94) Ebd. 286.

toren in sich recht homogen. "Zwischen ihnen aber bestehen deutliche Distanzen. Der Austausch innerhalb der Sektoren ist teilweise hoch, nimmt aber 'nach außen' hin eindeutig ab. Es gibt keinen freien Austausch innerhalb der Elite; sie ist in Westdeutschland in feststrukturierte Einheiten von langer Tradition und weithin ähnlichen Schicksalen zwar nicht gespalten, aber doch getrennt."⁹⁵ Es gibt also keine homogene 'gute Gesellschaft', kein Establishment, in dem alle sektoralen Eliten vertreten wären. Die deutsche Elite ist 'abstrakt', ein Zustand, der nach Dahrendorfs Meinung der Verfassung der Freiheit auf Dauer abträglich sein muß, weil alle Konflikte zwischen Eliten sofort in der Ebene des politischen Systems ausgetragen oder herabgespielt werden und dieses dadurch selbst unnötigen Belastungen ausgesetzt wird, die man bei Bestehen eines Establishment sehr viel leichter abfangen könnte⁹⁶.

Mit dem Selbstbewußtsein der Eliten als solche fehle, so behauptet Dahrendorf, "eine politische Klasse, deren innere Widersprüche, damit konkurrierende Ansprüche auf dieselbe Macht, die Gesellschaft lebendig halten und vorantreiben"⁹⁷. Die Eliten in der Bundesrepublik hätten die Tendenz zur "risikoarmen Einigung", zum Status quo, der den gewonnenen persönlichen Status nicht gefährdet. Das fehlende Machtbewußtsein führe unter anderem dahin, daß sich die Eliten selbst negierten. Dahrendorf stützt sich bei diesem Urteil auf Befragungen, die ergeben hätten, daß sich niemand so recht zur Oberschicht zählen wolle, selbst

95) W. Zapf, Wandlungen 199.

96) R. Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie 302. - Dem widerspricht Urs Jaeggi, Macht und Herrschaft in der Bundesrepublik, a.a.O. Er behauptet, bei Deutschlands Eliten gäbe es genügend soziale Kohäsion aufgrund ihrer Klassenlage (22-24). Auch vertritt er gegen Dahrendorf die Meinung, daß die Bundesrepublik durchaus wieder eine Wirtschaftsgesellschaft sei (29). - Sehr abwägend beurteilt K. von Beyme Dahrendorfs Behauptung, Deutschlands Eliten seien abstrakt. Vgl. Die politische Elite 205f.

97) R. Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie 297.

dann nicht, wenn er nach eindeutigen Status-Merkmalen dazugehöre⁹⁸. Auf diese Weise werde Schelskys Mythos der 'nivellierten Mittelstandsgesellschaft'⁹⁹ gepflegt, was eben auch dadurch geschehe, daß die Eliten, wie schon erwähnt, "das Verhalten, die soziale und politische Orientierung einer anderen Schicht übernehmen, die schon immer einen besonderen Rang in der deutschen Gesellschaft beanspruchen konnte, der im Zuge moderner Entwicklungen der Wirtschafts- und Berufsentwicklung eher noch gestiegen ist, nämlich der Dienstklasse."¹⁰⁰

Der Bezugspunkt der Ausführungen Dahrendorfs ist die Demokratie in, wie er sagt, "sozialliberalem Sinn", in der sich "eine relative, aber reale Freiheit ... gegen deren absolute, aber abstrakte Version" zur Geltung bringen könne¹⁰¹. Dahrendorf akzeptiert ebenso wie Stammer Schumpeters Definition der parlamentarischen Demokratie als "institu-

98) Dahrendorf legt eine Befragung von Morris Janowitz zugrunde, nach der sich nur 1,9% zur Oberschicht rechneten. Der Trend geht nach Janowitz eindeutig von oben und unten zur Mitte. Vgl.: Soziale Schichtung und Mobilität in Westdeutschland. In: KölnerZSS 10 (1958) 1-38, 28 und 30. Der Trend zur Mitte wird, wenn auch nicht so deutlich wie bei Janowitz, auch von Harriett Moore-Gerhard Kleining festgestellt. Vgl.: Das soziale Selbstbild der Gesellschaftsschichten in Deutschland. In: KölnerZSS 12 (1960) 86-119, 90; ebenso dies., Das Bild der sozialen Wirklichkeit. In: ebd. 11(1959) 353-376, 368f. Neueste Befragungen bestätigen diese Selbstunterschätzungen allerdings nicht: vgl. dazu Rudolf Wildenmann, Eliten in der Bundesrepublik. Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung über Einstellungen führender Positionsträger zur Politik und Demokratie. Mannheim 1969 (unveröffentlicht; zitiert nach 'Der Spiegel', 23.Jg., Nr.18 vom 18.4.1969). Bis auf diesen Punkt wird das Bild der deutschen Eliten bei Dahrendorf und Zapf von Wildenmann jedoch bestätigt.

99) Zur Theorie der 'nivellierten Mittelstandsgesellschaft' vgl. Helmut Schelsky, Zukunftsaspekte der industriellen Gesellschaft. In: Auf der Suche 88-104 und ders., Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart. Stuttgart 1954, 218ff.

100) R. Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie 105f.

101) Ebd. 25f.

tionelles Arrangement zur Begründung politischer Entscheidungen, bei dem Individuen die Macht zu entscheiden mit Hilfe eines Konkurrenzkampfes um die Stimmen des Volkes erwerben"¹⁰². Im Horizont dieser Zielvorstellungen kritisiert Dahrendorf die autoritäre Struktur der sektoralen Eliten in Deutschland, um so die Wege für allmähliche Wandlungen und Liberalisierungen zu ebnen. -

Dahrendorf versteht Elite als diejenigen, die an der Spitze vor allem des Macht-Status stehen. Die Rückbindungen an Funktionen und Aufgaben in demokratischem Rahmen stellt sie auf eine gänzlich andere Legitimationsgrundlage als etwa im System Paretos, vermeidet also dessen maßlose Ideologisierung des Machtfaktors. Doch legt sich Dahrendorf in seinem Sprachgebrauch nicht fest. Er tauscht die Begriffe Elite - Macht-Elite - politische Klasse häufig aus, obwohl gerade der letzte Begriff dazu angetan ist, den Eindruck zu erwecken, als handele es sich bei der deutschen Elite um ein homogenes Gebilde, ein Eindruck, dem er sehr bald selbst widersprechen muß. Diese Widersprüchlichkeiten resultieren daraus, daß in seinem Konzept eingehende Erörterungen des Elitebegriffs fehlen und er hauptsächlich deswegen operationell und 'neutral' verwendet wird, weil ein geeigneterer Terminus sich nicht leicht finden läßt. Der Elitebegriff aber hat, das dürfte aus den bisherigen Untersuchungen deutlich geworden sein, eine dem Demokratied Gedanken abträgliche Geschichte. Deshalb sollte vor seiner neuerlichen Anwendung gerade dann, wenn es wie bei Dahrendorf um Kritik an einem defizienten Demokratieverständnis geht, eine eingehende Reflexion seines möglichen Inhalts erfolgen.

102) Bei R. Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie 169 (vgl. Anm. 27 dieses Kapitels).

6. Schumpeters Demokratiebegriff in seinen Auswirkungen bei Dahrendorf und Stammer und die Kritik von Bachrach und Bottomore am 'demokratischen Elitismus'

Strömungen innerhalb der englischen und amerikanischen Soziologie machen in jüngster Zeit auf die Widersprüche eines 'demokratischen Elitismus' aufmerksam und verlangen, daß dem ursprünglichen Verständnis von Demokratie etwa bei Rousseau, Mills und de Tocqueville in der politischen Theorie und Praxis in dem Sinn wieder mehr Geltung verschafft werde, daß dem Volk in höherem Maß als bisher eine Partizipation an den gesellschaftlichen Entscheidungs- und Machtprozessen ermöglicht und damit ihrer Selbstentfaltung gedient werde. So wehrt sich zum Beispiel Peter Bachrach aus der Sicht der amerikanischen Verhältnisse dagegen, daß die politische Theorie für die Demokratie ihr Vertrauen in die Eliten als "Systemgaranten" setzt ('Macht-Elite') und die "Eliten-Massen-Struktur" moderner Industriegesellschaften weitgehend für unveränderlich hält. Er verlangt dagegen neben größerer Mitbestimmung und einer breiteren Machtverteilung im politischen Bereich dasselbe besonders für den wirtschaftlichen Sektor¹⁰³.

Daß Mills' Position von dieser Kritik getroffen wird, ist ohne weiteres erkennbar, denn die Macht-Elite integriert Demokratie, in diesem Fall die amerikanische, aufgrund einer politisch-ideologischen Einheit und Geschlossenheit,

103) Peter Bachrach, Die Theorie demokratischer Elitenherrschaft. Eine kritische Analyse (Kritische Studien zur Politikwissenschaft, hrsg. von W. Euchner, G. Schäfer, D. Senghaas). Frankfurt/M. 1970, 117f, vgl. bes. auch 15, 114f. - Bachrachs Arbeit bildet einen vorläufigen Höhepunkt in einer schon seit längerem zu beobachtenden Diskussion über Demokratie und 'Elitismus' innerhalb der anglo-amerikanischen Politikwissenschaft. Vgl. dazu als Beispiele Geraint Parry, Political Elites (Studies in Political Science 5). London 1969, bes. 152-158; Jack L. Walker, A Critique of the Elitist Theory of Democracy. In AmPSR 60 (1966) 285-295; Robert A. Dahl, Further Reflections on "the

die ein für jede Demokratie erträgliches Maß übersteigt, Mills selbst bemüht sich zu wenig, den Eindruck zu verwischen, diese desperate Situation sei unvermeidbar. Dahrendorfs Erklärung der deutschen Verhältnisse scheint dem zu widersprechen. Doch auch bei ihm wird wie bei Mills der Elitebegriff in jenem Sektor der Gesellschaft angewandt, der stets das bevorzugte Feld von Ideologisierung war. Ihnen scheint auch Dahrendorf nicht ganz zu entgehen. Elite wird von ihm aufgrund empirischer Gegebenheiten auf Gruppen der Gesellschaft bezogen, die häufig nicht durch demokratische Verwirklichung der Chancengleichheit und entsprechender Mobilitätsprozesse in Spitzenpositionen gelangt sind, sondern aufgrund bevorzugter Startbedingungen. Dies kritisiert Dahrendorf, verwendet aber zugleich den Begriff Elite auf diese privilegierten Gruppen. Bachrach und andere Gegner eines demokratischen Elitismus behaupten nun, seine Bindung an Schichten, die durch nicht eigentlich demokratische Prozesse zu Macht und Einfluß gelangten, stelle eine ständige Belastung für eine positive Beziehung von Demokratie und Eliten dar.

Auch die Behauptung Dahrendorfs, Deutschlands Eliten seien 'abstrakt', nur am Eigennutz interessiert und überhaupt Eliten wider Willen, könnte leicht zur Verschleierung tatsächlicher Machtverhältnisse benutzt werden. Unter politischen Gesichtspunkten dürfte weniger diese Art der gesellschaftlichen Abstraktheit bedeutsam sein, als vielmehr die Reaktion der geschilderten Kreise in Situationen, die ihre Interessen, ihre Macht, und ihren Einfluß fundamental berühren oder gar in Frage stellen. Würden diese abstrakten Eliten, so könnten Kritiker der demokratischen Elitetheorien fragen, in solcher Situation sehr viel anders reagieren als Mills' Macht-Elite? Welche Frak-

Elitist Theory of Democracy". In: ebd. 296-305; J.L. Walker, A Reply to "Further Reflections ..." in: ebd. 391f.

tionen zwischen politischer und wirtschaftlicher, politischer und gewerkschaftlicher und schließlich auch kirchlicher Elite würden sich bilden? Würde sich der Verdacht bestätigen, daß Macht-Eliten immer in Gefahr stehen, fundamentale Grundsätze der Demokratie zu mißachten und Privilegien in Anspruch zu nehmen, die ihnen in diesem Gesellschafts- und Staatssystem verwehrt sein sollten? Der Vorwurf ginge auch dahin, daß Vielfalt und Eigenständigkeit der Eliten, wenn sie nicht unter Gesichtspunkten einer größeren Machtverteilung und -kontrolle sowie einer breiten Teilnahme aller Schichten an politischen Entscheidungsprozessen verstanden und verwirklicht werden, letztlich die Demokratie nicht schützen könnten. Da der Elitebegriff historisch belastet sei, würden auch Differenzierungen wie sektorale-globalgesellschaftliche Elite, konkrete-abstrakte Elite bei operationeller Definition, wie sie Mills, Sampson und Dahrendorf bieten, diesen Belastungen nicht entgehen können. Jeder Versuch, hier Ideologien zu umgehen, führe nur zu neuen.

Thomas B. Bottomore geht ähnliche Wege wie Bachrach. Seine Gedanken sind dazu angetan, manche Gesichtspunkte der Kritik am demokratischen Elitismus noch etwas zu verdeutlichen. Er fordert, daß Lincolns Postulat nach "Herrschaft des Volkes, durch das Volk, für das Volk" in allen Stücken Raum gegeben und diese Formel nicht durch eine Umdeutung der Demokratie in einen Konkurrenzkampf der Eliten um die Gunst der Wähler und durch Hinweise auf eine - ohnehin meist fiktive - Chancengleichheit entwertet, mit anderen Worten, Demokratie nicht statisch, sondern dynamisch verstanden werde¹⁰⁴. Deshalb zielt er auf eine breite Streuung der Herrschaft und damit auf Dezentralisierung und

104) Thomas B. Bottomore, Elite und Gesellschaft. Eine Übersicht über die Entwicklung des Eliteproblems.
²München 1969, 120, 130 u.ö. Ähnlich auch U. Jaeggi, Macht und Herrschaft 217.

Selbstverwaltung der kleinen politischen Kreise, also eine möglichst direkte Demokratie.

Nicht nur Mills, sondern auch Dahrendorf und, wie gezeigt wurde, auch Stammer setzen eben jenen Demokratie-begriff voraus, in dem Bachrach und Bottomore den eigentlichen Grund dafür sehen, daß alle Versuche einer breit angelegten Demokratisierung des öffentlichen Lebens scheitern müssen, weil sie, wie Bachrach behauptet, im Sinn Schumpeters unter Demokratie nur eine politische Methode, nicht aber auch ein ethisches Ziel verstehen, das nicht nur die Chancen-, sondern - wenn auch als Utopie - die Machtgleichheit intendiert¹⁰⁵. Stammer kann sich gegen diesen Vorwurf besser schützen als Dahrendorf, weil er die Zusammenhänge zwischen dem Elite- und Demokratiedanken eingehend bedenkt und bei ihm die Bindung der Eliten an genau angebbare Funktionen diese ständig kontrollierbar werden läßt. Stammer macht aber gleichzeitig deutlich, daß er nicht bereit wäre, so weitgehenden Forderungen wie denen von Bachrach und Bottomore zuzustimmen. Dahrendorf denkt das Verhältnis von Demokratie und Eliten sicherlich ähnlich wie Stammer, doch bringt er es nicht so explizit zur Sprache und bietet deshalb mit seiner operationellen Definition von Elite größere Angriffsflächen, zumal er den Elitedanken gern mit dem des Establishments im Sinn der guten Gesellschaft verknüpft sehen möchte.

Man wird weder Stammer noch Dahrendorf unterstellen dürfen, sie seien an einem statischen Verständnis von Demokratie interessiert. Doch machen die Angriffe Bachrachs und Bottomores auf den von beiden übernommenen Demokratie-begriff Schumpeters und seine möglichen Konsequenzen für den Elitedanken deutlich, wie spannungsreich das Verhältnis von Demokratie und 'Eliten' ist - und wohl auch immer sein muß. Ob allerdings Bottomores Vorstellungen

105) Vgl. P. Bachrach, Theorie 118.

direkter Demokratie sich unter den Bedingungen der modernen Massengesellschaften auch nur annähernd verwirklichen ließen, muß dahingestellt bleiben. Stammer bezweifelt das. Denn sie sind an räumlich überschaubaren Strukturen orientiert, die diese Gesellschaften nicht mehr besitzen und deren Wiederherstellung nicht unbedingt ein Ideal wäre.

7. Elite und Gemeinwohl bei Tröger

In diesem Zusammenhang muß eine Arbeit erwähnt werden, die den Intentionen der Elitetheorien im Bereich der Demokratieforschung einen großen Dienst erweist, weil sie sich in bisher nicht geleisteter Ausführlichkeit mit dem Thema der Heranbildung von Eliten in der pluralitären Massendemokratie befaßt. Gemeint ist die Untersuchung von Walter Tröger, Elitenbildung. Überlegungen zur Schulreform in einer demokratischen Gesellschaft¹⁰⁶. Tröger geht davon aus, daß der Pluralismus moderner Gesellschaften eine bunte Vielfalt von Führungspositionen verlange, die über die Breite gesellschaftlichen Lebens verteilt sein müßten. Deshalb fordert er, daß die Erziehung zur Übernahme von Führungsfunktionen als eine der ersten Aufgaben aller allgemeinbildenden Schulen anerkannt werde¹⁰⁷. Tröger behält für die von ihm ins Auge gefaßten Träger von Führungspositionen den Elitebegriff bei, obwohl er sich der Probleme, die er enthält, bewußt ist. Der Terminus ist nach ihm so formal, daß in allen seinen Ausfaltungen nur ein einziges Kennzeichen immer wiederkehre: "der auf irgendeiner

106) München-Basel 1968. Diese Arbeit hat - allerdings in einem viel bescheideneren Rahmen - ein Vorbild: Joachim H. Knoll, Pädagogische Elitebildung. Pädagogische Versuche zur politischen Führungsbildung am Beginn des 20. Jahrhunderts. Heidelberg 1964. - Knoll begnügt sich mit der historischen Darstellung und aktualisiert bewußt nicht.

107) Vgl. W. Tröger, Elitenbildung 199, 227 u.ö.

Form von Statusüberlegenheit beruhende Minderheitencharakter"¹⁰⁸. Er selbst benutzt den Begriff zur Bezeichnung von Führungskräften, die in den verschiedensten Bereichen der Gesellschaft in Spitzenpositionen wesentliche Leistungen für das Gemeinwohl zu erbringen haben. Diese Leistungen bestimmen sich nach den jeweiligen Gruppennormen. In der Erfüllung dieser Normen haben die Eliten eine Vorbildrolle zu erfüllen. Da es hier nicht um allgemeine sittliche Werte, sondern durch Gruppe und Gesellschaft vermittelte Normen geht, verlangt Träger von den Eliten ein funktionales Bewußtsein ihrer Aufgaben, im Gegensatz zu einem substantiellen, das bei den traditionellen Wertelite-Theorien gegolten habe¹⁰⁹.

Tröger geht davon aus, daß man sich in der Massengesellschaft nicht mehr auf die fragwürdige Erscheinung geborenen Führertums verlassen dürfe und es notwendig sei, alle Bevölkerungsschichten zur Übernahme von Verantwortung zu befähigen. Nur so könne die pluralitäre Demokratie wirksam funktionieren. Er sucht deshalb in der Geschichte der Pädagogik nach Beispielen, in denen seine Intentionen sich wenigstens in Ansätzen wiederfinden und die die Möglichkeit zur Fortentwicklung bieten. Die Verwirklichung seines Anliegens könnte ein Schritt zu einer liberaleren Demokratie im Sinne Dahrendorfs, vielleicht auch im Sinne Bachrach's und Bottomores sein.

108) Ebd. 94.

109) Vgl. ebd. z.B. 54f, 68f, 94, 112, 120, 224-227, 282f.

VI ZUSAMMENFASSUNG

Die gesellschaftlichen Prozesse im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts, deren Resultat die moderne Massengesellschaft war, bedingten eine Krise des Liberalismus. In die Gesellschaftstheorien jener Zeit kam dadurch eine große Unsicherheit, nach welchen Gesichtspunkten Führungskräfte in den neuen Verhältnissen sich zu organisieren hätten. Das führte die sogenannten Machiavelisten, die sich in der Soziologie erstmals des Elitebegriffs bedienten, dazu, auf dem Faktor Macht als dessen wesentlicher Komponente zu bestehen, weil sie allein in ihm für die Zukunft die Stabilität der Gesellschaften gewährleistet sahen. Die positive oder negative Stellung zur Macht prägt daher bis heute die meisten Elitetheorien.

Dreitzel stellt dagegen fest, daß der Rekurs auf den bloßen Willen zur Macht den Elitebegriff zu zwei konträren Polen treiben muß: "Machteliten" oder "Werteliten"¹, einseitige Wertentleerung oder Werterfüllung. Der Pol einseitiger Werterfüllung spiegelt sich in den Theorien vor allem Ortega y Gasset und seiner Gefolgschaft wieder, die ebenfalls vom Boden des alten Liberalismus her argumentieren und in den Eliten dessen Ideale noch einmal verkörpert sehen wollen, vor allem die zwei Ideale der Bildung und der prometheischen, ganz auf sich gestellten Persönlichkeit.

Nun ist die Alternative "Machteliten" - "Werteliten" aber äußerst gefährlich, wenn sie unbesehen für die Soziologie, im besonderen für die politische Soziologie übernommen wird. Denn das einseitige Herausstreichen des Machtfaktors bedeutet tatsächlich eine pointierte Wertung und

1) H.P. Dreitzel, Elitebegriff 113.

die Verabsolutierung eines bestimmten, nämlich des für die Politik zweifellos entscheidenden Wertes, die besonders kritisch dann wird, wenn mit dem Machtfaktor möglichst auch noch, wie bei Pareto, der Leistungsfaktor verbunden sein soll. Hinter dieser Art Scheidung von Macht- und Wertelite steht die fiktive säuberliche Trennung von Macht und Geist, mit der die unausgesprochene Erwartung verbunden ist, Politik sei als ein dem sonstigen menschlichen Daseinsvollzug ausgesonderter Bereich hinzunehmen, in dem der Handelnde von den üblichen Maßstäben für Vernunft und Verantwortung dispensiert erscheint. Die Konsequenz muß dann die Hypostasierung der Macht oder ihres Gegenpoles, des Geistes sein. Wer diese Kluft erst einmal akzeptiert hat, beruft sich dann gern - ob zu Recht oder Unrecht, sei dahingestellt - auf das Wort Jacob Burckhardts, "daß die Macht an sich böse ist"². Folgerichtig läßt man sich dann auf die Politik nicht ein oder versucht vom Pol "Geist" eine Aussöhnung der Gegensätze, wie das Karl Mannheim mit seiner Elite der "sozial freischwebenden Intelligenz" als Träger politischer Synthesen tut, die jedoch in seiner Theorie von den effektiven Schaltstellen der Politik völlig isoliert erscheint. Das aber bewirkt schließlich bei Mannheim die Perhorreszierung und Mystifizierung der Macht. Sie wird ihm als eine "allzu finstere Nacht" bedrohlich.

Um nicht ebenfalls in solche Aporien zu geraten, sucht Dreitzel nach einem Weg, den Elitebegriff "wertfrei" zu konzipieren. Er definiert ihn daher als historische Kategorie, die auf die industrielle Massengesellschaft und ihr Normensystem bezogen sei und in den soziologischen Komplex von Position und Rolle gehöre. Hier bezeichne Elite die durch Leistung sich qualifizierenden Inhaber der Spitzenpositionen. "Wertfrei" ist dieser Begriff nach Dreitzel,

2) Jacob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen. Werke Bd 1. Wuppertal 1948, 33.

weil er objektiv auf eine bestimmte Sozialstruktur bezogen ist und nicht subjektiv sogenannte ideologische oder utopische Werte postuliert.

Dreitzel umgeht auf diese Weise die üblichen Wertelite-Definitionen im Sinn von Substanzeliten (Träger). An die Stelle von individualethischen Werten setzt er das in der industriellen Gesellschaft vermutete Wert- und Normensystem. An die Stelle der "Personqualität" in den älteren Theorien tritt bei ihm die "Sachqualität", wie Georg Weippert sich ausdrückt³. Doch stimmt das nur halb. Denn Dreitzel betont, Max Scheler folgend, die Vorbildrolle der Leistungs- und Freizeithelden. Sie haben nach ihm die Funktion, wesentliche Gesellschaftsnormen zu repräsentieren und zu initiieren. Je mehr die Inhaber von Spitzenpositionen die für die Leistungsgesellschaft entscheidenden Werte unter Einsatz ihrer ganzen Persönlichkeit vorleben, desto mehr sind sie als Eliten anzusprechen. Dadurch werden durchaus ethische Momente bewahrt, jedoch unter der Voraussetzung, daß die Werte und Normen menschlichen Verhaltens immer gesellschaftlich vermittelt sind. An den sogenannten Wertelite-Theorien muß mit ihm zu Recht bemängelt werden, daß sie vorgeben, die für Gesellschaft relevanten Werte ihrer Führungskräfte seien zu jeder Zeit dieselben, oder doch zumindest im zwanzigsten Jahrhundert dieselben wie im neunzehnten Jahrhundert mit dem Honoratium der liberalen Demokratie. Solche Definitionen sind auch heute noch zahlreich, wie sich an der großen Wirkung

3) Georg Weippert, Die Technik und das Eliteproblem.
In: Jenseits von Individualismus und Kollektivismus.
Studien zum gegenwärtigen Zeitalter. Düsseldorf 1964,
233-256, 237.

Ortegas ablesen läßt. In der Art jedoch, wie Dreitzel den Elitebegriff streng an ein bestimmtes Gesellschaftssystem bindet, läuft auch er Gefahr, ihn zu ideologisieren. Denn was bei ihm geschieht, ist lediglich eine Veränderung des qualifikatorischen Momentes im Elitebegriff, eine Auslegung auf die vermutete Sozialstruktur der industriellen Massengesellschaft hin. Das mag man als Funktionalisierung des Begriffs bezeichnen, daß er dadurch "wertfrei" wird, läßt sich nur schwer einsehen.

Otto Stammer stellt die latenten Beziehungen zwischen der von ihm konzipierten Funktionseélite und den Wertelitetheorien von vornherein in Rechnung. Zweifellos, so schreibt er, orientiert sich auch das Verhalten der Funktionseiliten an bestimmten gesellschaftlichen Werten und Gruppenleitbildern, die die Basis ihrer Autorität bilden. "Diese Wertvorstellungen stimmen aber in der Regel mit den in unserer leistungsorientierten Gesellschaft, vor allem den in den gesellschaftlichen Muttergruppen dieser Führungsgremien anerkannten kulturellen Werten überein. Die Qualifizierung des Menschen zur Übernahme von Führungsfunktionen wird zu einer Aufgabe der Gesellschaft und der sie tragenden Gruppen."⁴ Eliten werden auch bei ihm immer durch die in einer Gruppe oder Gesellschaft herrschenden Leitbilder und Normen geprägt. Nur dann, wenn sie diesen in besonderer Weise gerecht werden, werden sie überhaupt Eliten. - Aufgrund ihrer Eliteposition aber haben sie wiederum die Möglichkeit, auf Vorstellungen und Normen gestaltend einzuwirken und damit auf das Leben der ihnen zugeordneten Gruppen oder Gesellschaften. Um ein auf Stammer bezogenes Beispiel zu nennen: Nur wer neben

4) Otto Stammer, Zum Elitenbegriff 75. - Zum normativen Element im Begriff der Funktionseélite bei Stammer äußert sich vor allem Peter Chr. Ludz, Parteilite im Wandel. Funktionsaufbau, Sozialstruktur und Ideologie der SED-Führung. Eine empirisch-systematische Untersuchung. Köln 1968, 40.

den sonstigen fachlichen Qualifikationsansprüchen auch die für eine Demokratie relevanten Normen erfüllt, kann den Anspruch erheben, zu ihren Eliten gerechnet zu werden. - Neben Stammer weiß vor allem Walter Tröger um diese Zusammenhänge zwischen einem funktionalen Verständnis von Position und Leistung und den sozialen Normen sowie den daraus sich ergebenden Konsequenzen für eine Vorbildrolle in der Gesellschaft. Vielleicht behält er deshalb den Elitebegriff bei und ersetzt ihn nicht durch den neutraleren der Führung.

Berücksichtigt man die stets antreffbaren latenten Beziehungen der Eliten zu bestimmten gesellschaftlichen Werten und Normen, dann kann selbst bei den sogenannten bloß operationellen Elitedefinitionen der Wertaspekt nie ganz ausgespart sein, auch wenn er gewöhnlich in der Definition nicht berücksichtigt wird. Dahrendorf etwa bestimmt Eliten als diejenigen, die die Möglichkeit haben, Gesetze zu machen. So definiert, kann der Terminus für die Führungsschicht eines jeden gesellschaftlichen Systems angewandt werden. Dahrendorf führt nun aber den Begriff in einer Untersuchung über die Bundesrepublik ein. Er muß daher die mit Eliten bezeichneten Gruppierungen ständig zum Gesellschaftssystem und dessen Normen in der Bundesrepublik in Beziehung setzen, was er ja ausdrücklich zum Zweck der Kritik auch tut. Ähnliches geschieht bei seinem Schüler Zapf. Bachrach und Bottomore wenden aufgrund ihrer Einsicht in die Schwierigkeiten einer operationellen Elitedefinition das Problem ins Grundsätzliche und stellen die Frage, ob und wie sich der Elitegedanke mit dem der Demokratie in einem ursprünglichen Sinn vereinbaren lasse.

Es muß nach diesen Überlegungen nur konsequent erscheinen, wenn man den unfruchtbaren Streit um Wert- und Funktionseliten aufzuheben sucht. Dieser Weg ist von Suzanne Keller beschritten worden. Auch sie legt Wert auf die Bedeutung

des Elitebegriffs für die industrielle Gesellschaft. Ihrer Arbeit liegt, ähnlich wie der von Jaeggi, Parsons Funktionalismus-Theorie zugrunde. Von daher betont sie gerade die sittlich-integrierende Aufgabe, die Eliten aufgrund ihrer Norm-setzenden und -symbolisierenden Funktionen für ein gesellschaftliches System haben. Es gelingt ihr auf diese Weise, in der von ihr entwickelten Theorie der 'Strategic Elites' die normativ-substantielle mit der funktionalen Betrachtung zu versöhnen⁵.

Es wurde gezeigt, wie in älteren Theorien Elite mit Begriffen wie Aristokratie, herrschende Klasse, politische Klasse, Oberklasse gleichgesetzt wurde, weil sie unter den damaligen gesellschaftlichen Verhältnissen als synonym empfunden wurden. Aber selbst in jüngeren Theorien, etwa bei Leopold von Wiese oder bei Dahrendorf läßt sich dieses Vorgehen noch beobachten, obwohl gerade Dahrendorf sich des Wandels bewußt ist, den die Schichtungsphänomene und also auch der Klassen- und Elitebegriff in den letzten hundert Jahren erfahren haben. Dreitzel tritt solcher Sorglosigkeit mit der Behauptung entgegen, der Elitebe-

5) Vgl. Suzanne Keller, Beyond the Ruling Class. Strategic Elites in Modern Society. New York 1963, 4f und 259-261. Schon die allgemeine Definition der Eliten, die sie in der Einleitung zu ihrem Buch gibt, bringt ihre Intention zum Ausdruck: "Here the term elites refers first of all to a minority of individuals designated to serve a collectivity in a socially valued way. Elites are effective and responsible minorities - effective as regards the performance of activities of interests and concern to others to whom these elites are responsive. Socially significant elites are ultimately responsible for the realization of major social goals and for the continuity of the social order. Continuity, as used here, implies contributing to an ongoing social progress, and while not synonymous with survival includes the possibility of decline."(4)
Als "Strategic Elites" definiert Keller "... those whose judgments, decisions, and actions have important and determinal consequences for many members of society. We refer to these groups as s t r a t e g i c e l i t e s, distinguishing them from segmental elites. Stra-

griff sei eine historisch gewachsene Kategorie, die die Vorstellungen von Stand und Klasse überholt habe und sich speziell zur Anwendung auf Führungsphänomene in der industriellen Massengesellschaft eigne. Ob er damit recht hat, soll offen bleiben. Jaeggi bestreitet das jedenfalls. Hier interessiert nur, was hinter dem leicht vollzogenen Wechsel von einem Begriff zum anderen in früheren Theorien steckt. Offenbar vor allem doch dies, daß es für Eliten keine spezifischen gesellschaftlichen Strukturen gibt. Wenn dem so ist, dann kann auch der Zusammenhang von Phänomen und Begriff kein unbedingt zwingender sein. Deswegen kann beispielsweise Dahrendorf anstelle von 'Elite' von 'politischer Klasse' sprechen, obwohl dadurch der Eindruck erweckt wird, bei Eliten handele es sich um kohäsive Gruppengebilde mit dem Bewußtsein ihrer besonderen Rolle und einer gemeinsamen Funktion, ein Eindruck, dem nun gerade Dahrendorf für die Verhältnisse in der Bundesrepublik entschieden widerspricht. Die Ungenauigkeit und Verschwommenheit des alltäglichen Begriffs von 'Elite' führt dazu, daß er bei jeder Verlegenheit benutzt wird, obwohl man doch auf die heute allgemein mit diesem Terminus verknüpften negativen Vorstellungen wie Dünkel, Überprivilegierungen und ähnliches sehr empfindlich reagiert⁶. Und obwohl die Soziologie noch am ehesten um die

tegic elites, in our view, comprise not only political, economic, and military leaders, but also moral, cultural and scientific ones." (20) Diese Bestimmung kommt sehr denen von Stammer und Dahrendorf nahe und erfaßt in etwa auch dieselben elitären Minderheiten.

- 6) Ein Beispiel einer solchen Reaktion auf die mit dem Elite-Begriff verknüpften negativen Vorstellungsinhalte gibt Theodor W. Adorno. In der Einleitung zu 'Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie' (a.a.O.) nimmt er jene kleinen Minderheiten in Schutz, die sich heute gegen die 'repressive Gesamttendenz' der Industriegesellschaften stellen und "die sich auch noch dafür beschimpfen lassen müssen, daß sie elitär sich aufführten"(54). Wie Adorno lehnt auch Kurt Lenk den Begriff ab, weil er dazu angetan sei, restaurative und demokratiefeindliche Tendenzen zu fördern. Vgl. K. Lenk, Die Fragwürdigkeit der traditionellen Elitavorstellungen. In: GStE 9 (1964) 7-19, 18f.

Hypothesen weiß, mit denen der Terminus belastet ist, benutzt auch sie ihn ständig zur Bezeichnung der verschiedensten Führungsphänomene.

Letztlich rühren alle diese Schwierigkeiten aus dem formalen Charakter des Begriffs. Um das zu verdeutlichen, sei hier nochmals Tröger zitiert: "Was Elite ist, läßt sich ... nicht von ... der Struktur her bestimmen. Es gibt viele Gesichtspunkte, nach denen man die Strukturen von Sozialgebilden einteilen kann; aber offenbar gibt es keinen, der für Elite charakteristisch wäre. Elite kann der Gemeinschaft, der Gesellschaft oder dem Bund entsprechen; sie kann eine abstrakte Kategorie sein, die den einzelnen nur in der Form der Subsumtion erfaßt, das heißt, Menschen zu einer Gruppe zusammenbringt, die in Wirklichkeit nicht das geringste von einander wissen (wie Nichtraucher, oder Linkshänder), es kann sich aber auch um eine straffe Organisation handeln, wie etwa in einer totalitären Partei oder beim 'establishment'; Elite kann feste Grenzen mit genau geregelter Zutritt und Abgang haben, aber auch verfließende Konturen, die es unmöglich machen, genau festzustellen, wer nun eigentlich dazugehört und wer nicht; 'Elite' kann die Spitze des gesellschaftlichen Aufbaus bezeichnen oder deren Trägerschicht, also die herrschende Gruppe selbst, oder die breite Schicht der ausführenden und interpretierenden Kreise, welche die Herrschaft selbst weniger ausüben als stützen. Nur ein einziges Kennzeichen wird der Elite von allen Autoren zugeschrieben: der auf irgendeiner Form von Statusüberlegenheit beruhende Minderheitencharakter."⁹ Die Konsequenz daraus muß sein, den Elitebegriff zumindest im wissenschaftlichen Bereich vor seiner Anwendung jeweils genau zu definieren.

Aber auch dann, wenn das unterlassen wird, setzt seine

9) W. Tröger, Elitenbildung 94.

Anwendung immer den Bezug auf bestimmte Elemente der Statusüberlegenheit voraus; diese sind im politischen, aber auch im wirtschaftlichen Bereich besonders Macht und Einfluß sowie Leistung und Prestige, im kulturellen vor allem 'Geist', Intelligenz und Bildung oder gar, für alle Bereiche grundlegend, eine besondere Weise humanen Seins und daran geknüpft die Wahrnehmung von Vorbildfunktionen. Letztlich werden sich diese Elemente nie säuberlich scheiden lassen und gerade bei Inhabern von Spitzenpositionen ist man geneigt, jedes vorauszusetzen. Dennoch, so wurde gezeigt, kommt es immer wieder zur Isolierung eines einzelnen Aspekts und der Definition von Elite nach nur einem Merkmal, etwa dem der Macht bei Pareto, der Intelligenz bei Mannheim, des humanen Seins bei Ortega y Gasset. Im folgenden wird zu untersuchen sein, wie diese Elemente die Elitedefinitionen aus dem Umkreis der christlichen Sozialethik bestimmen und in welche gesellschaftstheoretischen und theologischen Erörterungen sie einbezogen werden.

2. T e i l

Der Elitebegriff in der Sozialethik der
katholischen und evangelischen Theologie

VORBEMERKUNG

Der Titel des zweiten Teiles dieser Arbeit ist bewußt sehr allgemein gehalten. Er lautet nicht: Der Elitebegriff in der katholischen Soziallehre und evangelischen Sozialethik. Obwohl scheinbar präziser, bedeutete eine solche Formulierung für diese Untersuchung eine nicht statthafte Einschränkung. Überlegungen zum Thema Elite finden sich im Raum der Theologie nur am Rande, jedoch über weite Gebiete ihres Schrifttums verstreut. Es würde deshalb auf eine Verkürzung hinauslaufen, wollte man sich auf die zunächst zuständige Disziplin zurückziehen. In der katholischen Theologie ist der Begriff nicht nur in der Soziallehre, sondern auch in der Moral- und Pastoraltheologie, ja selbst der Exegese anzutreffen; in der evangelischen Theologie nicht nur in der Sozialethik, sondern auch in der allgemeinen Ethik und systematischen Theologie überhaupt. Dennoch wird nicht formuliert: Der Elitebegriff in der katholischen und evangelischen Theologie, sondern: in der Sozialethik der katholischen und evangelischen Theologie, weil er tatsächlich nur dort begegnet, wo Gesellschaft oder Kirche in der Dimension der Gesellschaftlichkeit zur Sprache kommen.

Es wird bewußt versucht, in einigen exemplarischen Beispielen auch die evangelische Theologie zu diesem Problem zu Wort kommen zu lassen. Doch ist dabei nicht beabsichtigt, die Hintergründe ihrer Argumentation auch immer erschöpfend zu behandeln, denn das erforderte eine Vertrautheit

mit evangelischem Denken und Fühlen, wie sie von katholischer Seite immer nur annäherungsweise erreicht werden kann. Es geht deshalb nur darum, durch Erwähnung evangelischer Parallelen und Abweichungen vor allem das Verhältnis Kirche und Elite schärfer zu beleuchten; die Auseinandersetzung erhält dadurch häufig Anregungen und Hinweise, die bei Berücksichtigung nur der katholischen Positionen nicht zu gewinnen wären. Vielleicht erweist diese Konfrontation auch der evangelischen Theologie Dienste.

I DER ELITEBEGRIFF IN DER KATHOLISCHEN MORALTHEOLOGIE
UND SOZIALLEHRE SOWIE IN DER EVANGELISCHEN ETHIK
UND SOZIALETHIK

1. Soziologisch orientierte Betrachtung der Elite bei
Monzel, David, von Rautenfeld und Hübner

Am Anfang der nun folgenden Untersuchungen soll der Artikel Elite von Nikolaus Monzel im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft stehen, denn er enthält im Kern alle die Gesichtspunkte und Probleme, welche bei Betrachtung eines im Horizont christlicher Soziallehre konzipierten Elitebegriffs immer wieder auftauchen. Ein Vergleich mit der 5. Auflage des Lexikons aus den zwanziger Jahren zeigt, daß das Stichwort 'Elite' in die Nomenklatur der 6. Auflage (hier: Band 2 von 1958) neu aufgenommen wurde. Offensichtlich gehörte es damals noch nicht in dem Maß zum aktuellen Bewußtsein der Sozialwissenschaften wie fünfundzwanzig Jahre später.

Monzel folgt mit seiner Elite-Definition den Soziologen, wobei er sich ausdrücklich auf Thurnwald, Mühlmann, Plessner, Mosca, Michels und Pareto bezieht. Er schreibt: "Als Elite ist jede Kleingruppe zu bezeichnen, die in einem größeren Sozialzusammenhang (staatlicher, kultureller, wirtschaftlicher, religiöser oder anderer Art) als herrschafts- oder führungsberechtigt anerkannt wird."¹ Diese Bestimmung enthält alle jene Merkmale, die bei der Untersuchung der soziologischen Elitebegriffe immer wiederkehren: Kleingruppe, soziales Bezugsfeld, anerkannte Herrschaft oder Führung und damit Öffentlichkeit. Mit der Dif-

1) Nikolaus Monzel, Elite. In: StL II⁶ (1958) 1162-1169, 1162. - Der Artikel wurde mit geringen Veränderungen abgedruckt in: N. Monzel, Katholische Soziallehre, Bd 2. Köln 1967, 291-301.

ferenzierung "herrschafts- oder führungsberechtigt" schafft sich Monzel die Möglichkeit, mit Berufung auf Alfred Vierkants Darstellung der Machttypen zwischen Herrschafts- und Führungseliten zu unterscheiden und damit zwischen Eliten, die entweder mehr durch Anwendung von Zwangsmitteln oder aber auf dem Wege freier Gefolgschaft zu Einfluß gelangt sind. Eine Trennung, die sich realiter nicht immer so scharf ziehen läßt, hier aber der Typisierung dient.

Monzels Definition betont, daß Herrschaft und Führung der Eliten 'anerkannt' sein müssen und daß Kleingruppen, deren Vorrangstellung zunächst nur auf dem Besitz äußerer Machtmittel beruht, durch nachträgliche Anerkennung zu Eliten werden können, das heißt zu 'maßgebenden' Kleingruppen, die immer auch 'Prestige' genießen, das häufig über ihren eigenen sozialen Bereich hinaus wirkt². Monzel folgt hier Gedanken Plessners, die dann auch bei der um einige Jahre späteren Elite-Definition Dreitzels bestimmenden Einfluß hatten, der Elite in die Nähe der Prominenz rückt³. Nach Monzel hat solches Prestige allerdings zur Voraussetzung, daß die Eliten 'Resonanz' finden und sich ihrerseits den Geführten anpassen, im gewissen Grade also auch selber geführt werden⁴.

Fragwürdig an der Definition ist die Identifikation von Elite und Kleingruppe. Das läßt sich nur halten, wenn Kleingruppe nicht streng soziologisch verstanden wird, denn dann müßte sie nach den in diesem Punkt ziemlich übereinstimmenden Gruppentheorien die Merkmale Überschaubarkeit, Intimität, gemeinsames Bewußtsein und gesell-

2) Vgl. StL II⁶ 1162 u. 1165.

3) Vgl. oben 125, bes. Anm. 11.

4) Vgl. StL II⁶ 1165.

schaftliche Kohäsion aufweisen⁵. Monzel macht selbst darauf aufmerksam, daß hier eine Schwierigkeit liegt, denn er erklärt eigens, daß eine Elite, die in der Öffentlichkeit Einfluß hat, "ein Mindestmaß von Wissen um einander und um die gemeinsame soziale Rolle"⁶ verbinde. Für Kleingruppen ist eben das eine Selbstverständlichkeit, die gewöhnlich sogar mehr als von einem solchen Mindestmaß an Vertrautheit getragen werden, nicht aber für Eliten, wie im ersten Teil gezeigt wurde⁷.

Monzel wählt seinen Ausgangspunkt ganz bewußt bei der Soziologie. Das zeigt seine Reflexion über das normative Element, das dem Elitebegriff zunächst anzuhaften scheint. Er zieht hier die Grenzen mit einer Genauigkeit, die man bei vielen Soziologen vermißt: "Es liegt nahe, mit dem Begriff der Elite die Idee des objektiv besonders Wertvollen zu verbinden; dann wären Eliten nur solche Minderheiten, die sich durch überdurchschnittliche Leistungen für objektiv wertvolle Ziele des menschlichen Zusammenlebens oder durch eine persönliche ethische Hochwertigkeit auszeichnen. Für die soziologische Erkenntnis des menschlichen Zusammenlebens ist es jedoch zweckmäßiger, sich nicht eines solchen normativen Wertbegriffs zu bedienen. Die Möglichkeit einer objektiven sozialetischen Bewertung wird dadurch nicht geleugnet. Eine solche Bewertung konkreter Verhältnisse setzt aber die Anwendung des soziologischen Elitebegriffs in der Beschreibung faktischer Leitgruppen voraus."⁸ Monzel macht an anderer Stelle darauf aufmerksam, daß Soziologen ihre Elitebetrachtungen häufig in moralische Appelle in bezug auf Askese und Vorbildwirksamkeit ausmünden ließen. Demgegenüber wolle er Elite zunächst als "deskriptiven Funktionsbegriff" verstanden wissen⁹.

5) Vgl. dazu Wilhelm Bernsdorf, Gruppe. In: WS 384-401, 397f.

6) StL II⁶ 1162.

7) Vgl. oben 54.

8) StL II⁶ 1162.

9) Vgl. ebd. 1168.

Dieser sorgfältigen Abgrenzung steht nicht entgegen, daß er unter den allgemeinen formal-soziologischen Gesetzmäßigkeiten, denen Eliten unterworfen sind, als erste selbst die 'Askese' nennt. Denn mit diesem für den heutigen Sprachgebrauch nicht unproblematischen Ausdruck will er lediglich auf die Erfahrung hinweisen, daß außergewöhnliche Leistungen in bestimmten Bereichen den Preis großer Beschränkungen auf anderen Gebieten verlangen, was, wie er betont, so einseitig geschehen kann, daß wichtige Grundanliegen der "vollmenschlichen Entfaltung"¹⁰ vernachlässigt werden.

Als eine andere der formalsoziologischen Gesetzmäßigkeiten nennt Monzel den Umstand, daß es "kein absolut sicheres Verfahren bei der A u s w a h l der jeweils Besten für die Aufgaben geistiger Führung oder politischer Herrschaft"¹¹ geben könne. Wie fragwürdig es ist, Leistung messen zu wollen, wurde wiederholt hervorgehoben. Monzel nennt zwei Gründe. Zum einen müsse man, um den besten Sachkenner zu wählen, selber Sachkenner sein. "Das sind aber nur die wirklich Elitefähigen selber."¹² Zum anderen könnten auch diese ihre volle Leistungsfähigkeit erst dann entfalten, wenn sie ihre Funktion schon ausübten und "anspornende Resonanz"¹³ fänden.

Nach dieser sehr exakten Darstellung des Elitebegriffs, wie er heute in der deutschen Soziologie häufig anzutreffen ist, geht Monzel auf das Problem der Eliten im Bereich der Kirchen nur kurz ein, auch hier den soziologischen Aspekt wählend. "Die katholische Kirche folgt, nachdem sie sich jahrhundertlang den damals im weltlichen Bereich geltenden Prinzipien des Blutes und Besitzes auch für die

10) Ebd. 1165.

11) Ebd. 1165.

12) Ebd. 1165.

13) Ebd. 1165.

Auswahl ihrer Führungsschichten zum Teil angepaßt hatte, in der neueren Zeit wieder vorbehaltloser den ihr wesensgemäßen Auswahlprinzipien der individuellen Begnadung, Begabung und Leistung."¹⁴ Monzel denkt bei diesem Satz offensichtlich nur an die Hierarchie. Er stellt fest, daß für die protestantischen Kirchen das letztgenannte Auswahlprinzip schon immer das einzig vertretbare gewesen sei, das sich allerdings weniger im innerkirchlichen als vielmehr im kulturellen Leben ausgewirkt habe. Die von den kirchlichen Führungsschichten verkündete Ethik habe ihre Berechtigung auch im Bereich der demokratischen Gesellschaft, die mit den Problemen der Vermassung zu kämpfen habe. Monzel zitiert hier Pius XII¹⁵.

Monzel begnügt sich allerdings nur in diesem Lexikon-Artikel mit so knappen Bemerkungen zum Problem der Eliten innerhalb der Kirche. An anderer Stelle hat er sich sehr ausführlich dazu geäußert. Darauf wird noch zurückzukommen sein¹⁶. - Dennoch sind Methode und Inhalt des Artikels im Staatslexikon ganz bezeichnend für die Behandlung des Themas Elite im Bereich der christlichen, speziell der katholischen Soziallehre. Ihr Muster wiederholt sich in ähnlichen Abhandlungen.

Sieht man daraufhin zunächst die einschlägigen Artikel in den kleineren Soziallexiken aus katholischem und evangelischem Raum durch, so findet man das sofort bestätigt. Der kurze Artikel 'Elite' im Katholischen Soziallexikon geht ähnlich wie Monzel vor. Er wurde von Jakob David geschrieben. David definiert: "Eine Klein- (oder Minderheiten-)Gruppe von durch Natur, Charakter, Ausbildung zur Führung Befähigten kann Elite genannt werden."¹⁷ Das ist

14) Ebd. 1168.

15) Vgl. ebd. 1168; vgl. 1163.

16) Vgl. unten 218ff.

17) Jakob David, Elite. In: Katholisches Soziallexikon. Hrsg. von Alfred Klose. Innsbruck 1964, 195-197, 195f.

nicht so präzise wie bei Monzel, vernachlässigt vor allem auch die Differenzen zwischen Führung und Herrschaft, scheint aber doch andererseits geradezu in Abhängigkeit von Monzel formuliert zu sein, wie überhaupt der Artikel inhaltlich starke Anklänge an den Artikel im Staatslexikon hat.

Nach Behandlung von Begriff und Entstehung wendet sich David den besonderen Aufgaben einer Elitenbildung für die Demokratie zu. Er betont hier nicht nur die Wichtigkeit der Leistung, sondern hebt ebensosehr die sittlichen Qualitäten hervor, die gerade die europäische Intelligenz gern vernachlässige¹⁸. Dann geht er kurz auf die Elitenbildung in der Kirche ein. Auch er erwähnt die Wendung von den Auslesekriterien Blut, Besitz und Stand zu den gemäßerem der persönlichen Begnadung, Begabung und Leistung. Von den für die Kirche besonders charakteristischen Auslesemechanismen nennt er neben dem Zölibat die Verfolgungen in den ersten Jahrhunderten und das Mönchstum. Auch er bringt den Hinweis auf die Botschaft Pius XII. zum Weihnachtsfest 1944 über "Grundlehren der wahren Demokratie". David schließt dann mit einer leisen Andeutung, daß Elite in der Kirche nicht mit Hierarchie unbedingt identisch sein müsse, wenn er schreibt: "Die christliche Arbeiterjugend (JOC) hat gegenüber früher vielfach üblichen Absonderungen der Elite von der Masse die Heranbildung einer Elite 'für die Masse, in der Masse, mit der Masse' gefordert und gefördert."¹⁹

Im Evangelischen Soziallexikon definiert Harald von Rautenfeld: "In der Sozialordnung und im Staatsleben versteht man unter Elite eine Minderheit, die aufgrund bestimmter Eigenschaften oder Leistungen über Herrschaftsmittel ver-

18) Vgl. ebd. 196.

19) Ebd. 197.

fügt, Macht ausübt und Entscheidungen herbeizuführen vermag."²⁰ Auch das ist wieder eine soziologische Begriffsbestimmung. Sie scheint insofern glücklicher gewählt als bei Monzel, weil sie Elite als Minderheit bezeichnet und nicht als Kleingruppe, was manche Schwierigkeiten umgeht. Auch bei von Rautenfeld wird auf Leistung, Macht und Herrschaft abgestellt; die Verbindung von Macht- und Entscheidungsbefugnis erinnert an Mills' 'power-elite'. Doch versteht von Rautenfeld anders als die meisten Soziologen Elite als Phänomen verschiedenster historischer Gesellschaftsformen, denn er gibt als "geschichtliche Urbilder" der Elite Priestertum und Adel an²¹, was bedeutet, daß er in Stand und Elite offensichtlich keine unterschiedlichen Entwicklungsstufen gesellschaftlichen Seins und Bewußtseins sieht, wie das Dreitzel tut, der Elite als Kategorie versteht, welche Stand und Klasse überholt und die moderne industrielle Leistungsgesellschaft voraussetzt²².

Von Rautenfeld weist ebenfalls darauf hin, daß die Soziologie in der Nachfolge Max Webers versucht, Elite ebenso wie ihre anderen Begriffe "werturteilsfrei" zu gebrauchen. Doch läßt er diese Feststellung schneller als Monzel hinter sich und postuliert für Eliten ein "verbindendes Ethos"²³, um sogleich zu behaupten, daß es in der Bundesrepublik zu konkreten Ansätzen einer Elitebildung in diesem Sinne noch nirgends gekommen sei: es gebe keine einheitliche Gruppe, "die von der Gesamtheit als repräsentativ anerkannt wird und Autorität und Glaubwürdigkeit besitzt, da keine der konkurrierenden Spitzengruppen staatspolitischer oder sozialer Art ein verbindendes Ethos zeigt."²⁴ Nicht nur, daß hier das 'Ethos' letztlich konsti-

20) Harald von Rautenfeld, Elite. In: Evangelisches Soziallexikon. Hrsg. von F. Karrenberg. ⁵Stuttgart-Berlin 1965, 325-327, 325.

21) Vgl. ebd. 326.

22) Vgl. oben 121f.

23) Evangelisches Soziallexikon 326.

24) Ebd. 326.

tuierend für Elite wird, Elite wird außerdem nun doch wieder zur Gruppe, die so homogen gedacht ist, daß für sie Begriffe wie 'Establishment' oder 'gute Gesellschaft' fast angebrachter erscheinen.

Auf ein speziell kirchliches Eliteproblem geht von Rautenfeld nicht ein, er macht lediglich die Bemerkung, daß in der gegenwärtigen Diskussion, zum Beispiel in den Evangelischen Akademien, versucht werde, "den Begriff der Elite mit einem christlichen Ethos zu verbinden"²⁵.

Aus der Reihe der hier in Betracht kommenden Lexika soll abschließend das Evangelische Staatslexikon erwähnt werden. Mehr als eine Erwähnung ist in diesem Fall nicht erforderlich, weil der Artikel Elite von einem Soziologen geschrieben wurde, der selbst eine bedeutende Monographie zum Eliteproblem veröffentlicht hat, von Peter Hübner²⁶. Da seine Ausführungen ganz im soziologischen Feld angesiedelt sind und auf das Problem Elite in der Kirche nicht eingehen, können sie hier übergangen werden. Interessant ist in diesem Zusammenhang lediglich die Konsequenz, mit der bezüglich des Elitebegriffs von seiten der Herausgeber des Lexikons verfahren wird.

25) Ebd. 326.

26) Peter Hübner, Elite. In: Evangelisches Staatslexikon. Hrsg. von H. Kunst und S. Grundmann. Stuttgart-Berlin 1966, 404-406. Vgl. oben 15, Anm. 17.

2. Wertethisch orientierte Betrachtung der Elite bei Schöllgen, Messner und Ermecke

In Handbüchern zur katholischen Soziallehre und Moraltheologie ist von Elite wiederum vor allem bei den Autoren die Rede, die sich um eine Begegnung mit der Soziologie bemühen. Das Thema wächst ihnen von daher zu. So auch bei Werner Schöllgen, der sich in 'Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre' bewußt mit "moraltheologisch bedeutsamen soziologischen Gegebenheiten und Gesetzlichkeiten"²⁷ befaßt. Begriff und Bedeutung der Elite erklärt er zunächst von den klassischen Theorien bei Pareto, Sorel und Mosca her, ergänzt sie allerdings durch Toynbees Begriff der 'schöpferischen Minderheiten'.²⁸

Trotz der Entstellungen und Mißverständnisse, die die Elitetheorien durch Bolschewismus, Faschismus und Nationalsozialismus erfahren haben und die Schöllgen ausführlich beschreibt, hält er daran fest, "daß in der Theorie der Eliten eine jener wenigen Gesetzlichkeiten vor uns auftaucht, von der man mit Gewißheit sagen kann, daß sie die Geschichte durchdauernd beherrschen"²⁹. Geschichte werde nicht, wie so häufig behauptet wurde, nur von den großen Männern gemacht. Diese seien - in einem verkürzten Bild gesprochen - wie die großen Gipfel eines Hochgebirges immer von kleineren Höhen umgeben gewesen. "Der große Mann wirkt seine Größe vor allem dadurch in geschichtsmächtigen Maßstäben aus, daß er es versteht, einen Kreis von Männern um sich zu scharen, die seinen Willen wie seinen

27) Werner Schöllgen, Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre (Handbuch der katholischen Sittenlehre, hrsg. von F. Tillmann, Bd V) Düsseldorf 1953, 203.

28) Vgl. ebd. 199f und 203.

29) Ebd. 200.

Gedanken in die Breite wie in die Dauer wirken lassen. Die Jünger des Religionsstifters, die Schüler des Weisen und Philosophen, die Generäle und Kapitäne großer Kriegsherren, die Gefolgsleute und Sprecher des großen Politikers, die Ingenieure des Gründers und großen Industriellen - und wie in jedem Lebensbezirk immer anders die Männer eines inneren Ringes heißen mögen - sie alle sind zwar kein erster Anfang und Ursprung geschichtlicher Erscheinungen. Ohne sie aber würde die Stimme des Großen im Leeren verhallen."³⁰ Denn den Männern des inneren Ringes kommt die Aufgabe zu, Gedanken weiterzuvermitteln, die Massen zu gliedern und in feste Ordnungen hineinzustellen.

Mit dieser Vorstellung von Elite folgt Schöllgen eher Mosca als Pareto; Alfred Weber zitiert er nicht, doch ist er auch dessen Ausführungen sehr nahe. Die Typisierung großer Männer ähnelt sehr den Vorbildern bei Scheler. Elite ist bei Schöllgen eine Mittelschicht, eine "Zwischenstufe" des gesellschaftlichen Aufbaues, notwendig für die Vermittlung zwischen oben und unten, ohne sie bricht Gesellschaft auseinander. Diesen Gedanken sucht Schöllgen moraltheologisch zu vertiefen. "Wir gewinnen ... die wichtige Anschauung, daß es im Sinne der alten Lehre von der Standespflicht ein formales Ethos der gesellschaftlichen Stufen geben muß: Duldung, ja Förderung einer tüchtigen Elite von oben her; Disziplin innerhalb dieser Elite; schließlich Gehorsam und Achtung vor dieser Zwischenstufe bei allen jenen, die sich zur breiten Unterschicht rechnen müssen."³¹ Schöllgen weist darauf hin, daß auch bestimmte Sozialprinzipien der katholischen Soziallehre, zum Beispiel das Sub-

30) Ebd. 201.

31) Ebd. 203.

sidiaritätsprinzip, dann die beste Chance hätten sich durchzusetzen, wenn die Gesellschaft dieserart im Gleichgewicht sei³².

Schöllgen behauptet abschließend, das Gesetz der Elite, das dem 'Wesen' und der 'Natur' menschlichen Gemeinschaftslebens entspreche, müsse auch die Demokratie akzeptieren, wolle sie nicht - wie Aristoteles behauptete - nur eine Herrschaft der Mittelmäßigen dulden. Schöllgen folgert deshalb kategorisch: "Eine Gemeinschaft, die um des Ideals der Gleichheit willen ihre besten Leute vernichtet, verdient ihren Untergang."³³

Schon diese Sprache deutet darauf hin, daß Schöllgen das Gebiet der Soziologie weitgehend verlassen hat. Wenn er feststellt, daß das gesellschaftliche Gleichgewicht zwischen Oben-Mitte-Unten letztlich in einem Ethos ruhe³⁴, äußert er sich zumindest in der Weise, wie er formuliert, als Moralthologe. Zur Sittlichkeit der Eliten gehört nach ihm nicht nur die Verwirklichung besonderer Standestugenden wie "Disziplin, Pflichtbewußtsein, Treue, Unbestechlichkeit" ("alles in klarer Distanz s o w o h l n a c h o b e n w i e n a c h u n t e n")³⁵, sie müßten auch Träger des jeweiligen "Hochethos" einer Kultur sein und Lebensstile prägen³⁶, das heißt Vorbildfunktionen erfüllen. Schöllgen betrachtet es als ein Zeichen der Nöte unserer Zeit, "daß stilbildende Persönlichkeiten auf hoher Ebene kaum noch erscheinen"³⁷.

Sein Elitebegriff ist damit vor allem ein Wertelitebegriff, der auf das Sein und erst danach auf die gesellschaftlichen Funktionen der führenden Minderheiten abhebt. Er setzt zudem eine deutlich hierarchisch gegliederte Gesellschaft

32) Ebd. 203.

33) Ebd. 202. (Dieser Satz ist beim Autor im Text hervorgehoben.)

34) Vgl. ebd. 203.

35) Ebd. 202.

36) Vgl. ebd. 282.

37) Ebd. 283.

voraus, wobei sein Modell von Gesellschaft noch stark von ständischen Vorstellungen mitgeprägt wird, jedenfalls aber vom Gedanken der sogenannten 'berufsständischen Ordnung'. 'Gleichheit' der Gesellschaftsmitglieder versteht er offensichtlich als 'Gleichmacherei' und nicht zuerst als Gleichstellung vor Gesetz und Recht. Das bestimmt auch seine Äußerungen zur Elitebildung in der Demokratie³⁸. Im Sinne der modernen soziologischen Elitetheorien bietet Schöllgen einen sehr traditionellen Elitebegriff, der dadurch eine polemische Zuspitzung erfährt, daß er die elitäre Mittelschicht vor den "heimatlosen" Intellektuellen bewahrt sehen möchte, einem Typ, den es nach seiner Meinung besonders in Deutschland häufig gebe³⁹.

Obwohl Schöllgen soziologische Theorien mit Postulaten der Moraltheologie verbindet, entwirft er seinen Elitebegriff doch nur für den gesellschaftlichen, "profanen" Bereich und nimmt eine klare Grenzziehung zur Kirche hin vor. "Die Soziologie kann Normen im negativen Sinne aufstellen, indem sie die Wesensart der Eliten im Bereich des Profanen beschreibt und so deutlich macht, wo die Führungsaufgabe der Kirche sich säkularisiert."⁴⁰ Wohl hätten gerade im Mittelalter "Träger kirchlicher Autorität zugleich Führungsaufgaben im weltlichen, insbesondere politischen Raum" übernommen, doch dürfe über solchen Erscheinungen nicht vergessen werden, daß der hierarchische Aufbau der Kirche "aus seinem Ursprung nur theologisch" zu fassen sei. "Es ist Soziologismus, ihn nach bloß innerweltlichen soziologischen Erfahren begreifen zu wollen."⁴¹

38) Vgl. dazu auch Werner Schöllgen, Recht und Bedeutung des Staates im Lichte der katholischen Moraltheologie. Bonn 1954, 9 u. 15; ders., Das Grundproblem der Moralpädagogik. In: Aktuelle Moralprobleme. Düsseldorf 1955, 168-186, 171, 174.

39) Vgl. W. Schöllgen, Soziologische Grundlagen 303.

40) Ebd. 204.

41) Ebd. 204.

Jedoch komme es aufgrund der Zuordnung von Natur und Gnade zu Begegnungen der übernatürlichen Ordnung mit den Strukturen menschlichen Gemeinschaftslebens. Dennoch sei vom dogmatischen Verständnis der Kirche her zu betonen, daß es nicht Aufgabe der Kirche sein könne, im profanen Raum politisch-kulturelle Leistungen zu erzielen. Diese könnten sich allenfalls unbeabsichtigt ergeben. So habe zum Beispiel die Zuordnung von Natur und Gnade und die Tatsache, daß die Kirche "in der Welt" lebt, allerdings zur Folge, daß sich der Klerus in den einzelnen Ländern im Lebensstil und Ethos stark an vorhandenen gesellschaftlichen Typen orientiere, in Frankreich etwa an dem des Intellektuellen, in Deutschland dagegen mehr an dem des beamteten Akademikers⁴². - Hier ergibt sich also eine große Affinität zu gesellschaftlichen Elitetypen, doch bleibt es offen, ob Schöllgen von daher die kirchlichen Amtsträger auch als Elite verstehen würde.

Sein Hinweis auf die Maßgeblichkeit der Dogmatik für das Bild der kirchlichen Führungsschichten kann sicher nicht ernst genug genommen werden. Der Zuordnung von Kirchenbegriff und Bestimmung der Funktionen der Kirchenglieder wird noch besondere Aufmerksamkeit zu gelten haben. Dabei wird auch dem Umstand Rechnung getragen werden müssen, daß Schöllgen nur die Hierarchie berücksichtigt und auf die Laien, ihr Sein und ihre Funktion in Kirche und Gesellschaft in den Ausführungen zum Eliteteilproblem, wie sie in den 'Soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre' gemacht werden, überhaupt nicht und an anderer Stelle nur am Rande eingeht⁴³. Ein Mangel, der sich nicht nur bei ihm findet.

42) Vgl. ebd. 204f.

43) Vgl. dazu Werner Schöllgen, Konkrete Ethik. Düsseldorf 1961, 336-339 und 368f.

Bei Schöllgen finden sich deutliche Ansätze, den aus der Soziologie übernommenen Elitebegriff durch Kategorien nicht nur der Moralthologie, sondern auch der christlichen Soziallehre zu erweitern. Letzteren Weg geht Johannes Messner konsequenter. Er beschränkt sich gleichzeitig darauf, nur für die gesellschaftliche Ebene zu sprechen. Will man seine Erörterungen zum Thema Elite(n) in ihrem Gewicht richtig werten, so ist zu beachten, daß er - bis auf eine etwas breitere Ausführung in 'Die soziale Frage' - nur am Rande darüber reflektiert.⁴⁴ - Was übrigens bei den meisten der in diesem Kapitel angeführten Autoren geschieht.

Messner legt Wert darauf, nicht von Elite, sondern von Eliten und ihrer Bildung zu sprechen. Das hängt mit seinem Ausgangspunkt zusammen: Die durch Bevölkerungsdruck und Gleichheitsdenken entstandene Massengesellschaft bedarf der übersichtlichen Gliederung. Nur das kann zur Überwindung ihrer schlimmsten Begleiterscheinung, des Massegeistes führen und verantwortliches Denken und Handeln auf allen Ebenen der Gesellschaft ermöglichen. "Im Gliederungsprinzip ist die Vielschichtigkeit von Gliedgemeinschaften regional-körperschaftlicher und besonders berufs-körperschaftlicher Art gelegen und damit zugleich eine unzweifelhafte Deutung des Eliteprinzips: die Eliten müssen so vielfältig und so vielschichtig sein wie die nach Subsidiaritätsordnung gegliederte Gesellschaft selbst."⁴⁵ Doch bezieht sich das nur auf Fähigkeiten und Kenntnisse und

44) Es ist im übrigen für die nur allmähliche Durchsetzung des Elitedenkens in der Soziallehre bezeichnend, daß Messner in den ersten vier Auflagen der 'Sozialen Frage' aus den Jahren 1933/34 nicht von ihm handelt.

45) Johannes Messner, Die soziale Frage im Blickfeld der Irrwege von gestern, der Sozialkämpfe von heute, der Wertentscheidungen von morgen. ⁷Innsbruck 1964, 723; vgl. ders., Der Funktionär. Innsbruck 1961, 32f u. 37.

den organisatorischen Bereich, denn Vielfalt und Vielschichtigkeit müssen nach Messner auf dem Einheitsgrund absoluter Wahrheits- und Wertprinzipien ruhen. Allein durch ihn kann die gegenwärtige Kulturkrise überwunden werden. In Auseinandersetzung mit Karl Mannheim und (wahrscheinlich aus Mißverständnis) Alfred Weber schreibt er, es sei das "Unfruchtbare in den heutigen Forderungen nach einer neuen Elite ..., daß sie glauben, an der Fraglichkeit absoluter Wahrheits- und Wertprinzipien, also an einem Wahrheits- und Wertskeptizismus, festhalten zu können. Eliten, die zur Überwindung des Massegeistes und zu neuer Zukunft der Kultur führen werden, sind nur die, die sich der Wegrichtung auf Grund der Überzeugung von einer absoluten Wahrheits- und Wertwirklichkeit sicher wissen."⁴⁶

Elite verbindet nach ihm zwei Begriffe: Auslese und Führertum. Auserlesensein meint ein Hinausragen über die herrschenden Geisteshaltungen und "Führertum kann nur die Berufung der Führung zu solch neuen geistigen Haltungen bedeuten"⁴⁷. Das beinhaltet aber nach Messner für die Massengesellschaft auch, daß das Eliteproblem nicht nur als Intelligenzproblem betrachtet werden darf, wie das besonders bei Mannheim geschieht. Der kulturelle "Lebensprozeß" - hier folgt Messner T.S. Eliots Kritik an Mannheim - vollziehe sich "mehr bewußt oder unbewußt auf verschiedenen Ebenen verschiedener gesellschaftlicher Schichten, die alle ihrer Elite bedürfen"⁴⁸. Auch der Gedanke der Allgemeinbildung, wie er sich in demokratischen Gesellschaften durchgesetzt hat, verlange allgemeine Verantwortung und verbiete die Beschränkung auf das Problem der Intelligenz oder - noch enger - der Intellektuellen. In Abhebung von Mannheims Theorie der 'freischwebenden Intelligenz' dehnt Messner

46) J. Messner, Soziale Frage 723.

47) Ebd. 723.

48) Ebd. 723. Vgl. dazu auch Johannes Messner, Kultur-ethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik. Innsbruck 1954, 461f.

mit Theodor Geiger die Intellektuellenfrage von vornher-
ein auf alle sogenannten 'Intelligenzberufe' aus und be-
tont deren Lebensverbundenheit aufgrund ihrer gesellschaft-
lichen Rolle, die sie im Dienst am Mitmenschen und für das
Gemeinwohl wahrzunehmen hätten⁴⁹. Elitebildung sei nicht
nur Folge des jeweiligen Intelligenzquotienten, sondern
ebenso sehr Resultat konsequenter Haltungen nach Wertprin-
zipien, also des Charakters. Als solche sei sie Sache sy-
stematischer gesellschaftlicher Bemühungen, für die man
keine Opfer scheuen dürfe; eine Angelegenheit vor allem
der Gruppen und Gemeinschaften der freien Gesellschaft,
"die sich für die Zukunft und besonders die christliche
Zukunft der Kultur verantwortlich wissen ..." ⁵⁰.

Elite wird bei Messner noch pointierter als Wertelite ent-
worfen als das bei Schöllgen geschah. Ist bei Schöllgen
sehr allgemein von Ethos die Rede und davon, daß Eliten
Träger des jeweiligen 'Hochethos' einer Kultur sein müß-
ten, so verlangt Messner sehr viel bestimmter die "Aner-
kennung und Wiederanerkennung der absoluten Wahrheits-
und Wertprinzipien" ⁵¹. Da es ihm um die 'christliche' Zu-
kunft der westlichen Kultur geht, kann es auch nicht zwei-
felhaft sein, daß er die absoluten Prinzipien des christ-
lichen Glaubens meint. Eben darin aber liegt die Proble-
matik seines Elitebegriffs. Weil Messner ihn ausschließ-
lich normativ formuliert, neigt er dazu, auf die gesell-
schaftlichen Zustände nur unter der Rücksicht einzugehen,
wie sie sein sollten, nicht aber wie sie sind. Wohl
spricht er - vor allem im 'Funktionär' - davon, daß die
modernen westlichen Gesellschaften "pluralistische Demo-
kratien" seien, doch meint er damit lediglich "Verbands-

49) Vgl. Johannes Messner, Das Gemeinwohl. ²Odnabrück 1968,
138-140; vgl. auch ders., Kulturethik 493f.

50) J. Messner, Soziale Frage 724. Ähnlich in: Du und der
andere. Vom Sinn der menschlichen Gesellschaft. (Kom-
mentarreihe zur Pastoralkonstitution 3). Köln 1969,
153f.

51) J. Messner, Soziale Frage 722.

pluralismus"⁵², nicht aber auch einen Pluralismus der Weltanschauungen. Im Weltanschaulichen postuliert er in seinen Hauptwerken mit dem Gedanken der "westlichen Kultur" Einheit in den Wahrheits- und Wertprinzipien. Er hofft auf eine christliche Renaissance⁵³ und versteht Eliten von daher wohl in erster Linie als Pioniere des christlichen Glaubens im kulturellen Leben der Völker. Erst in seinem kleinen Kommentar zur Pastoralkonstitution (erschienen 1969) versucht Messner, auch dem weltanschaulichen Pluralismus deutlicher als bisher gerecht zu werden⁵⁴.

Nun liegt unser Problem heute aber gerade darin - und darin liegt ganz allgemein das Grundproblem des weltanschaulichen Pluralismus -, daß es auch im Westen allgemeinverbindliche erste Wahrheits- und Wertprinzipien kaum noch gibt, wir aber andererseits angesichts der drängenden praktischen Weltprobleme auch nicht in Isolation verharren und warten können, bis eine christliche Kultur wieder hergestellt ist. Nichts wird als so dringlich angesehen, wie die Zusammenarbeit aller Gutwilligen. Es gibt bei diesen aber gegenwärtig eine Fülle von einander abweichender weltanschaulicher Grundentscheidungen, von denen jede für sich in Anspruch nimmt, die Wahrheit zu besitzen - auch der Atheist, der Agnostiker und der "Relationist" im Sinne Mannheims werden darauf beharren. Kann man sich in diesem Punkt also nicht mehr als über einige allgemeine Grundsätze verständigen, wie sie sich etwa in der Deklaration

52) Vgl. J. Messner, Der Funktionär 32f, 53.

53) Vgl. dazu J. Messner, Soziale Frage 737ff.

54) Die Kirche, heißt es dort, spricht nicht "wie früher gleichsam aus der Distanz einer von festen Positionen aus der Welt gegenübertretenden Lehrerin, sondern wendet sich an die eigene Erfahrung des Menschen, an deren neues Bewußtsein ihrer gesellschaftlichen Existenz, an das überall erwachte Bewußtsein von der Würde der menschlichen Person. Die Sprache dieser Soziallehre läßt die Nähe zu den Menschen spüren." (Du und der andere 160) - Zum Problem des gesellschaftlichen und weltanschaulichen Pluralismus vgl. auch unten 262ff.

der Menschenrechte niedergeschlagen haben, so muß man um so mehr auf der Ebene des Zusammenlebens und politischen Handelns zu verbindlichen Normen gelangen. Diese Normen werden vor allem sachbezogen sein, der rationalen Regelung der gesellschaftlichen Prozesse dienend.

Von daher hat - wenn man den Elitebegriff überhaupt beibehalten will - seine Definition nach Funktionen und Aufgaben, wie sie Stammer vornimmt, so viel für sich. Auch solche Definitionen implizieren letztlich ethische Postulate. Denn jede Aufgabe fordert ihre Tugenden. Man kann durchaus auch unter dieser Rücksicht den Gedanken der verbandspluralistischen Demokratie, dem Messner besonders zugeht und in dem er für die Massengesellschaft am ehesten den Gemeinwohlgedanken gefördert sieht, mit Nachdruck verfolgen. Im 'Naturrecht' schreibt er: "Die Demokratie bedarf, um funktionsfähig zu sein, einer Aristokratie des Geistes und des Charakters"⁵⁵, der es darum gehe, das Verantwortungsbewußtsein und politische Urteil des Volkes fortzubilden. Darauf ist jede Demokratie angewiesen, nicht nur die verbandspluralistische, sondern gerade auch die weltanschaulich pluralistische, die uns vor die Tatsache stellt, daß diese 'Aristokratie' nicht mehr aus einer alles begründenden einheitlichen Mitte denkt.

Schöllgens und Messners Ausführungen haben den Vorzug, daß sie ihren Elitebegriff in Schritten entwickeln, die sich nachgehen lassen und der Analyse leicht zugänglich sind. Beide berücksichtigen in ihren Theorien Prinzipien der katholischen Soziallehre, so zum Beispiel die naturrechtlichen Voraussetzungen, unter die diese menschliches Sein gestellt sieht, den Gemeinwohlgedanken oder das Subsidiaritätsprinzip. Beider Begriff will wertend und normativ verstanden sein. Dabei läßt sich beobachten, wie der

55) Johannes Messner, Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. Innsbruck 1966, 815.

Elitebegriff unter den Prämissen von Moralthologie und Soziallehre wesentlich verändert wird. Das geschieht auch und noch stärker bei Gustav Ermecke, bei dem die Entwicklungsgeschichte des Begriffs im Gebiet der Soziologie nicht mehr berücksichtigt wird.

Ermecke schreibt im 2. Teil des 3. Bandes der von ihm betreuten und wiederholt neu bearbeiteten "Katholischen Moralthologie" von Joseph Mausbach: "Daß echte Werte gemäß ihrer Hierarchie die Eliten prägen und die Geschichte gestalten helfen, davon hängt weithin deren Verlauf und das irdische Schicksal des Menschen ab."⁵⁶ Dieser Satz steht in einem Kapitel über 'Allgemeine sittliche Beurteilung der Standes- und Berufsunterschiede', zu dem es einleitend heißt: "Die sozialen Unterschiede im allgemeinen sind mit dem Wesen des Menschen und der Gesellschaft gegeben."⁵⁷ Dem folgt ein Hinweis auf die Verschiedenheit der Menschen und die Gefahr, 'Gleichheit' in der Demokratie zu Gleichmacherei werden zu lassen. Zeiten scheinbarer Einebnung natürlicher Unterschiede seien "gewöhnlich Zeiten des Überganges zur Bildung neuer Unterschiede und Rangstufen, mögen sie auch auf Scheinwerten beruhen ..."⁵⁸. Im Kapitel über die 'Sittliche Verantwortung für die Ordnung des Rechts- und Wirtschaftslebens' zählt Ermecke unter den Tendenzen, die das heutige gesellschaftliche Leben "gestaltlos, ordnungslos und damit unmenschlich" werden lassen können, auch "die Auflösung der auf wahrer hierarchischer Wertordnung gegründeten echten Elite durch die Macht des 'Geldadels' bzw. der Prestigekonsumenten"⁵⁹ auf.

56) Joseph Mausbach - Gustav Ermecke, Katholische Moralthologie III/2: Spezielle Moral. Der irdische Pflichtenkreis. ¹⁰Münster 1961, 203.

57) Ebd. 203, vgl. auch 195.

58) Ebd. 203.

59) Ebd. 400.

Die Argumentationsweise Ermeckes zeigt, daß er von den gleichen Voraussetzungen wie Schöllgen her denkt. Neben den Komponenten naturgegebene Verschiedenheit unter den Menschen und damit gesellschaftliche Rangordnung, die immer auch unter dem Aspekt einer Wertordnung gesehen wird, spielt bei ihm vor allem die Idee des Leit- und Vorbildes eine große Rolle⁶⁰. Sie wird so eng mit dem Elitegedanken verknüpft, daß alle Versuche, den Elitebegriff an Führungspositionen in der demokratischen Gesellschaft zu orientieren, die eine Vorbildrolle zwar sekundär miterfüllen, zunächst aber von ihrer Aufgabe her bestimmt sind, scheitern müssen. Das läßt sich deutlich an dem 'Versuch einer Systematik der Sozialprinzipien' erkennen, einem Beitrag, den Ermecke zum Wörterbuch der Politik beige-steuert hat. Dort rechnet er Elite neben Führung und Gefolgschaft zu den 'soziologischen Sozialprinzipien' und bestimmt ihre Aufgabe als Vermittlerin zwischen diesen beiden. Denn in größeren Gemeinwesen könnten die führenden Persönlichkeiten nicht unmittelbar "vorbildlich vor der Gesamtheit der Gemeinschaftsglieder stehen". Es bedürfte deshalb der Vermittlung durch die Elite, "durch die der breiten Masse der persönliche Einsatz für die Gemeinschaft und deren Ziele vorgelebt und dadurch verhütet wird, daß sie - statt willig Gefolgschaft zu leisten - in uninteressierte Passivität absinkt oder falschen, gemeinschaftswidrigen Parolen zum Opfer fällt."⁶¹

In einem früheren Aufsatz gibt Ermecke Hinweise, wie die Dreiheit Führung-Elite-Gefolgschaft zu begründen und im einzelnen zu verstehen sei⁶². Es heißt dort, das monarchi-

60) Vgl. dazu ebd. 31f, 50.

61) Gustav Ermecke, Versuch einer Systematik der Sozialprinzipien. In: Wörterbuch der Politik. Hrsg. von O. von Nell-Breuning und H. Sacher. I: Zur christlichen Gesellschaftslehre. ²Freiburg 1954, 47-50, 48. - Ähnlich in: Katholische Moraltheologie III/2 50.

62) Gustav Ermecke, Führung-Elite-Gefolgschaft in idealgerichteter Lebens- und Aktionsgemeinschaft. In: ThGl 39 (1949) 109-126.

sche Prinzip der Führung und das demokratische Prinzip der Gefolgschaft müsse durch das "aristokratische Prinzip der Elite" ergänzt werden⁶³. Sie gehörten zur "gottgewollten Struktur" jeder Gemeinschaft, denn mit der Sozialnatur des Menschen habe Gott die Gemeinschaft "autoritäts- und führungsbedürftig" geschaffen; Führung sei "irdische Stellvertretung der ewigen Autorität und Pater-nität Gottes"⁶⁴.

Führung, Elite, Gefolgschaft unterstellt Ermecke der "Ordnungsidee" und dem "Ordnungsideal" des von ihm an anderer Stelle entwickelten "Familiarismus", der in jeder Gemeinschaft - im Gegensatz zur Gesellschaft als einem gewillkürten juristischen Zweckverband - ein irdisches Abbild der innertrinitarischen Gemeinschaft sieht und weiterhin jede irdische Gemeinschaft in Analogie zur Gemeinschaft der Familie betrachtet⁶⁵. Dieses grundlegende Prinzip dient bei ihm der Integration der Gemeinschaft, in ihr vollende sich das Gemeinschaftsziel, das Gemeinwohl. Die besondere Gemeinschaft des Volkes gliedere sich in Leistungsgemeinschaften mit höheren, mittleren und unteren Leistungsstufen. Die höheren Leistungsstufen seien das Feld der Elite⁶⁶. Von dieser werde "selbstloser Dienst, opferbereiter Einsatz und potenzierte Verantwortungsfreude" verlangt. In ihr wirke sich das "Gesetz der sozialen Begabung" aus, daß nämlich Gottes Gaben auch Aufgaben seien; weiterhin wirke durch sie das "Gesetz der Nachahmung oder der Beispielbefolgung" auf die Gefolgschaft. Über Führung und Elite ragten die geschichtsmächtigen und -gestaltenden Persönlichkeiten heraus⁶⁷.

63) Vgl. ebd. 119.

64) Ebd. 118, vgl. 117.

65) Zum Familiarismus vgl. Gustav Ermecke, Der Familiarismus, Ordnungsidee und Ordnungsideal des sozialen Lebens. Ein Beitrag zur Erforschung der Seinsgrundlagen der christlichen Sozialethik und zum Neubau des menschlichen Gemeinschaftslebens heute. Paderborn 1947.

66) Vgl. G. Ermecke, Führung-Elite-Gefolgschaft 126, Anm.8.

67) Vgl. ebd. 179f.

Nach Ermecke haben die Prinzipien Führung, Elite, Gefolgschaft auch in der Kirche Geltung. Sie dienen in ihr der Aufgabe, "Klerus und Laien in Papst und Bischof n a c h i n n e n hin zu 'einem Herz und einer Seele' zu integrieren und n a c h a u ß e n d i e a c i e s o r d i n a t a C h r i s t i R e g i s in der Katholischen Aktion mitsamt ihren 'Hilfstruppen' aus dem Laienapostolat der einzelnen, aus den vielfältigen Organisationen und aus den Werken der Lehre und der Liebe ... zum tatkräftigen, zeitentsprechenden Einsatz zu bringen"⁶⁸. Innerhalb der 'acies ordinata' bildeten Welt- und Ordensklerus sowie die Ordensfrauen die geistliche Elite, zu der eine "durch intensive Schulung und Begeisterung für die Sache Christi noch um viele zu vermehrende Elite aus allen Schichten und Lebensaltern der Laienschaft"⁶⁹ hinzukommen müsse.

Die Einordnung von Elite zusammen mit Führung und Gefolgschaft in den Komplex der christlichen Sozialprinzipien und ihre Kennzeichnung als 'soziologische Sozialprinzipien' versucht eine enge Verbindung zwischen soziologischer und sozialetischer Betrachtungsweise des Eliteproblems herzustellen, wirft aber zugleich eine Reihe von Fragen auf. Unter Sozialprinzipien versteht Ermecke "Ausgangs- und Zielpunkte"⁷⁰ sozialen Verhaltens. Nun ließe sich behaupten, Führung, Elite, Gefolgschaft seien solche unentbehrlichen Ausgangs- und Zielpunkte für gesellschaftliche Ordnungen, an denen diese sich orientieren könnten. Unterstellt, das sei richtig, ergäbe sich jedoch das Problem, wie sich solche Prinzipien in den verschiedenen möglichen Staats- und Gesellschaftsordnungen konkret ausgestalten lassen und ob sie in komplexeren politischen Ge-

68) Ebd. 123.

69) Ebd. 124.

70) Vgl. Gustav Ermecke, Die christlichen Sozialprinzipien. In: ThGl 40 (1950) 119-137, 119.

meinwesen, zu denen die modernen Massendemokratien gehören, als Prinzipien gesellschaftlicher Strukturierung ausreichen. Wenn, wie Joachim Giers in einer ausführlichen Untersuchung über die Sozialprinzipien definiert, diese etwas über die allgemeinen Strukturen des Sozialen aussagen sollen⁷¹, dann dürften die von Ermecke genannten soziologischen Sozialprinzipien zu eng an die ideale Vorstellung einer nach Leistungsgemeinschaften organisierten Gesellschaft gebunden sein, das heißt aber an eine gesellschaftliche Ordnung mit überschaubaren Strukturen. Die Massengesellschaften bieten dagegen auf der Grundlage eines allgemeinen Interessenpluralismus eine Fülle sehr unterschiedlich strukturierter Institutionen und Organisationen⁷², die sich wohl immer auch, aber durchaus nicht nur nach den Prinzipien Führung-Elite-Gefolgschaft aufbauen, wobei diese drei von seiten der Soziologie eine andere Ausdeutung erfahren als bei Ermecke. Giers schreibt im Schluß seines Aufsatzes: "Die Sozialprinzipien werden von anderen Sozialwissenschaften um so eher anerkannt und angenommen werden ..., je überzeugender sie ... das soziale Leben zu deuten vermögen"⁷³. Vielleicht darf man hinzufügen: und je konkreter sie nicht nur in Hinblick auf bestimmte Ordnungsvorstellungen der katholischen Soziallehre entwickelt werden, sondern auch mit Rücksicht auf die so andersartigen Strukturen der industriellen Massendemokratie.

71) Vgl. Joachim Giers, Die Sozialprinzipien als Problem der Christlichen Soziallehre. In: MThZ 15 (1964) 278-294, 293.

72) Vgl. dazu aus der Sicht einer christlichen Sozialethik Klaus Lefringhausen, Interessengruppen als Problem politischer Ethik (Schriftenreihe Kirche im Volk. H.33) Stuttgart-Berlin 1967, und Peter Hartmann, Interessenpluralismus und politische Entscheidung (Sammlung Politia 19). Heidelberg 1965.

73) J. Giers, Sozialprinzipien 294.

Elite ist bei Ermecke jedoch nicht nur als Sozial-'prinzip' gedacht, sondern zugleich in den wenigen konkreten Hinweisen offensichtlich als eine soziale Schicht, näherhin, wie bei Schöllgen, als eine Mittelschicht, doch noch wesentlich stärker als bei diesem auf die Vorbildfunktion fixiert. Elite wird von ihm deshalb auch mit dem Begriff der 'echten' Elite hypertrophiert und durch die Typen des 'Geldadels' und 'Prestigekonsumenten' kontrastiert, die soziologisch wohl niemand unbesehen zur Elite, sondern allenfalls zur sogenannten Prominenz rechnen würde, die allerdings auch Leitbildfunktionen, wenn auch - will man die Beispiele Geldadel und Prestigekonsument werten: negative - in einer Gesellschaft wahrnehmen können.

Möglicherweise - hier kann nur hypothetisch gesprochen werden - ist Ermeckes Haltung zum Thema Elite auch von seinem Verständnis des Verhältnisses der Kirche zur Welt mitgeprägt. Wahrnehmung des Apostolats an der Welt ist nach ihm die wesentliche Aufgabe christlicher Eliten; die Begründung des Apostolats ist aber engstens mit seinem Kirchenbild verknüpft. So heißt es bei ihm über die 'Ordnung der sozial-sittlichen Normen als Einheit in wohlgegliederter Mannigfaltigkeit': "Alle Normen besitzen ihre Einheit im Sein des Christen und seinem Sozialapostolat, das heißt in der Berufung zur Verchristlichung der Welt. Alle irdischen Bereiche sollen in das in der Kirche heranwachsende Reich Gottes heimgeholt werden, je nach dem Maß ihrer Berufung und Empfänglichkeit."⁷⁴

74) G. Ermecke, Katholische Moraltheologie III/2 30; vgl. Führung-Elite-Gefolgschaft 112.

Nun ist gerade der Heimholungsgedanke in letzter Zeit in Frage gestellt worden. Das Verhältnis Kirche-Welt versteht man heute grundlegend anders. Ermeckes Begründung dieser Beziehung aber legt es nahe, 'Welt' und ihre Probleme zuerst vom Innenraum der Kirche aus zu betrachten und den Tugendkanon, der hier im Ansehen ist, für die Welt verbindlich zu machen, da sie ja heimzuholen und daher immer schon nach den Normen der Kirche zu messen ist, auch dann, wenn sie als säkularisierte der Kirche ein so befremdliches Gesicht bietet. Davon sind zum Beispiel seine Gedanken zur christlichen Politik und zur (theoretisch) grundsätzlichen Vorrangstellung der katholischen Kirche vor anderen Kirchen im Staatsleben gänzlich geprägt⁷⁵. Auch die strenge Verknüpfung des Elitegedankens mit dem der sittlichen Persönlichkeit und ihrer Vorbildfunktion könnte sehr wohl in dieser Moral ihren Ursprung haben.

Vom bisher Gesagten soll eine vorläufige Zusammenfassung gegeben werden. Schöllgen, Messner und Ermecke bieten auf knappem Raum eine weitreichende Erörterung des Eliteproblems. Schöllgen und Messner wissen um die Herkunft des Begriffs aus der Soziologie und machen den Versuch, sich mit den Problemen, die sich dadurch stellen, auseinanderzusetzen. Bei Ermecke wird er von vornherein nur im Kontext christlicher Moral- und Soziallehre verstanden. Die behutsame Scheidung der spezifischen Betrachtungsweise der Soziologie von der christlichen Soziallehre, wie sie Monzel vornimmt, wird bei Schöllgen, Messner und Ermecke kaum noch aufrechterhalten. Ihr Versuch, den Elitebegriff unter anderen theoretischen Voraussetzungen neu und anders als in der Soziologie zu formulieren, ist legitim, doch wäre dabei der Umstand zu berücksichtigen,

75) Vgl. G. Ermecke, Katholische Moraltheologie III/2 120-127.

daß die Elitetheorien der Soziologie für gewöhnlich analytisch und deskriptiv verstanden sein wollen, weshalb man sie nicht ohne weiteres mit der normativen Betrachtungsweise der christlichen Soziallehre überformen sollte.

3. Theologisch orientierte Betrachtung der Elite bei Thielićke und Gloege

"Alles soziale Organisieren kann doch nur Aufstiege ermöglichen, die durch Leistung begründet sind und die das humane Sein in die zweite Linie rücken, die nur massive Negativitäten als Ausschließungsgrund gelten lassen."⁷⁶

Unter dieses Urteil stellt Helmut Thielićke seine Erörterungen zum Thema Elite und trifft damit gewisse Vorentscheidungen. Denn durch die Entgegensetzung von Leistung und humanem Sein werden die soziologischen Versuche, den Elitebegriff für die demokratischen Industriegesellschaften neu zu interpretieren, schwer getroffen. Thielićke geht jedoch nicht auf bestimmte Theorien ein, auch kennt er die Erwägungen Dreitzels und anderer Soziologen nicht. Seine Auseinandersetzung mit dem Eliteproblem knüpft an historische Untersuchungen an, die in dem Band 'Führungsschicht und Eliteproblem' zusammengefaßt sind⁷⁷. In ihnen hat der Adel für das Phänomen Elite Modellcharakter.

Diesen Ansatz übernimmt Thielićke und stellt von seinen Voraussetzungen aus die Frage, "ob in Zeiten des Demokratismus und der egalitären Massengesellschaft überhaupt so etwas wie Elitebildung möglich sei..."⁷⁸ Denn zum Proto-

76) Helmut Thielićke, Theologische Ethik III/3: Ethik der Gesellschaft, des Rechtes, der Sexualität und der Kunst. Tübingen 1964, 167.

77) Führungsschicht und Eliteproblem. Konferenz der Ranke-Gesellschaft (Jahrbuch III der Ranke-Gesellschaft). Frankfurt 1957.

78) H. Thielićke, Theologische Ethik III/3 166.

typ des Adels als Elite gehöre es eben, daß das Sein vor der in den Industriegesellschaften übermäßig betonten Leistung stehe; solche Elite gründe sich auf dem Dienstgedanken und der Bereitschaft, verbindlich zu leben und Askese zu üben⁷⁹. Gegen dieses Ethos stünden aber in den modernen Gesellschaften Vermassung und Nivellierung, Konsumdenken und mangelndes gesellschaftliches Engagement. Doch das wecke gleichzeitig eine große "Sehnsucht"⁸⁰ nach einer Elite, die sich durch ihr Mensch-sein auszeichne. Man wünsche Persönlichkeiten von "Rang" und sei durchaus nicht bereit, Elite und Führungsschicht ohne weiteres zu identifizieren. Die "gegebenen und offiziell anerkannten Gliederungen der Gesellschaft" gäben "keine Auskünfte über die Qualifikation zur Elite"⁸¹. Unter dieser Rücksicht definiert Thieliicke: "Elite ist eine in ihrem leitbildlichen Rang anerkannte Gemeinschaft, deren Glieder die durch sie gesetzten Normen selber glaubwürdig repräsentieren und dadurch prägende Bedeutung für ihre Umwelt gewinnen."⁸²

Thieliicke meint, mit dieser Bestimmung sowohl historische als auch heute mögliche und wünschbare Erscheinungsweisen von Elite zu erfassen. Denn in den jeweiligen Konkretionen des Elitedenkens trafen immer konstante und variable Faktoren zusammen. Seine Definition ist der Versuch, die bei jeder Elite in Vergangenheit und Gegenwart auffindbaren Merkmale zu kennzeichnen. Das hervorstechendste sieht er darin, daß die 'Übrigen' sich in ihrem Sein-sollen in der Elite wiederzuerkennen vermögen. Wie das konkret geschehe - eben das sei variabel, denn der Vollzug des Menschseins ändere sich mit dem gesellschaftlichen Rahmen. Deshalb müsse sich Elite jeweils neu im Verhältnis zu ihrer Zeit bilden. Dabei sei sie in ihrer Gestalt auch ab-

79) Vgl. ebd. 166.

80) Ebd. 164.

81) Ebd. 165.

82) Ebd. 165.

hängig vom Wertbewußtsein der 'Übrigen' "vor denen sich die Elite zu legitimieren hat und von denen sie in ihrem Anspruch akzeptiert wird."⁸³ Doch trotz dieser Abhängigkeit bleibe sie stets in Distanz zu den 'Übrigen', denn sie habe ihre Zeit nicht nur zu bestätigen, sondern auch zu kritisieren. In dieser Dialektik sei sie sowohl "Exponent" als auch "Korrektor" ihrer Zeit⁸⁴. - Diese Wortwahl Thieliokes deutet auf den unbedingten Vorrang der Elite vor den "Übrigen" hin, der nochmals unterstrichen wird, wenn er erklärt, der Sinn des Gemeinwesens, den Elite repräsentiere, sei in ihr "inkarniert"⁸⁵, das Prägende stehe dem zu Prägenden gegenüber, zwischen Elite und den Übrigen bestehe gleichsam ein Erziehungsverhältnis⁸⁶.

Thielicke versteht seine Definition der Elite nicht als von ihm gewollte Setzung, sondern als notwendig mit dem Begriff gegeben. Anders jedenfalls läßt es sich nicht erklären, daß er betont: "Eine Leistungsauslese mit 'Elite' zu identifizieren, widerspricht jeder begrifflichen Schärfe. Diese Sprachregelung ist allenfalls erlaubt, wenn von Elite im übertragenen Sinn gesprochen wird und man zum Beispiel die Inhaber bester Zeugnisse als die Elite ihrer Jahrgänge bezeichnet."⁸⁷

Thielickes Eliteverständnis gewinnt ihr eigentliches Profil jedoch nicht durch die Betonung des Seins vor der Funktion; das hat er mit vielen anderen gemein, er spricht es nur nachdrücklicher und reflektierter aus. Seine Theorie erhält ihr Gewicht erst durch den theologischen Unterbau, den er ihr gibt. Aus der Tradition reformatorischen Denkens sieht er auch die intakte Elite immer unter der Fragwürdigkeit dieses "Äons post lapsum"⁸⁸; der Sündenfall bilde eine die menschliche Existenz "total charakterisie-

83) Ebd. 168f.

84) Vgl. ebd. 168 und 170.

85) Ebd. 169.

86) Vgl. ebd. 169f.

87) Ebd. 167.

88) Ebd. 174.

rende Wirklichkeit"⁸⁹, die in qualitativem Widerspruch zu Gott stehe und bei Betrachtung aller Dinge mitbedacht sein will.

Unter diesem Aspekt steht der Elitegedanke in Spannung zum Evangelium. Die Distanz der Elite, ihre Privilegierung und Exklusivität werden gefährlich, wenn sie als Anspruch erhoben werden und nicht durch Dienst und Liebe ein "ausreichendes Äquivalent" erfahren; sie dürfen lediglich "instrumentale" Bedeutung haben. Sich in der Distanz zu etablieren ist die Versuchung zum "amor sui", wie umgekehrt das Bestreben, nur noch "Exponent und Echo der Zeit" zu sein, der Versuchung gleichkommt, der "Menschen Knechte" zu werden⁹⁰. Elite, wie Thieliicke sie sieht, ist immer der "eschatologischen Relativierung" ausgesetzt; sie kann daher im Sinne Bonhoeffers nur ein "Vorletztes" sein, das allerdings im Namen des Letzten nicht übersprungen werden darf. Wie alle irdischen Rangstufen gehört sie nicht in eine Werteskala "coram Deo", sondern in ein "rebus sic stantibus" notwendiges Ordnungsgefüge⁹¹. Darüber hinaus aber gerät der Elitegedanke nach Thieliicke auch deshalb in ein Spannungsverhältnis zum Evangelium, weil Gott selbst in seiner Erwählung "elitefeindlich" ist. Er wählt Törichte und Arme vor Klugen und Weisen (1 Kor 1,20ff; Mt 5,3; außerdem führt Thieliicke an: 1 Kor 4,10ff, Apg 10,34, Röm 2,11, Eph 6,9; Kol 3,25). Und lediglich vor Menschen, nicht aber vor Gott wage Paulus sich gegenüber den Korinthern zu "rühmen", was er aufzuweisen hat, wie er zur 'Elite' gehört. Aus dem Verhalten des Paulus sei jedoch zugleich ersichtlich, wie Zugehörigkeit zur Elite kein Verdienst, sondern "Berufung und Begnadung"⁹² sei. Nur in diesem Horizont könne das Elitebewußtsein "in Schach gehalten"⁹³ werden. Der Mensch wird

89) Vgl. H. Thieliicke, Theologische Ethik I. ³Tübingen 1965, 711.

90) Vgl. H. Thieliicke, Theologische Ethik III/3 173f.

91) Vgl. ebd. 175.

92) Vgl. ebd. 175f.

93) Ebd. 176.

immer in der Gefahr sein, ins Funktionale abzugleiten, wenn er nicht sein Maß an Gott besitze. Die Vertreter der Elite würden dann - nach einem Wort von Heinz Zahrnt - "Kopien" statt "Originale" sein⁹⁴.

Thielickes theologische Überlegungen zum Eliteproblem sollen zunächst so stehenbleiben; es wird sich an anderer Stelle Gelegenheit bieten, auf sie zurückzukommen⁹⁵. Dringlicher erscheint eine Auseinandersetzung mit den Voraussetzungen seiner Elitedefinition, mit der er sich auf dem Boden der Soziologie wähnt⁹⁶. Dazu bietet ein Aufsatz von Gunther Backhaus mit dem Titel 'Elite oder Führungsschicht?'⁹⁷ gute Hilfestellung, denn Backhaus gab Thielicke das Beispiel, den Elitebegriff nach Merkmalen zu definieren, die aus der Historie erarbeitet wurden - allerdings tut Backhaus das, um ihn sogleich in Frage zu stellen.

Auch für Backhaus ist 'Elite' zunächst durch eine Monopolstellung hinsichtlich Bildung und Rang, durch Genealogie und Privileg bestimmt, und dadurch Wertelite. Der Begriff gehöre eigentlich zu dem des Stände- oder Klassenstaates, und es sei kaum möglich, ihn von dem "seit langem geschichtlich gewordenen, förmlich statisch fixierten Zustand"⁹⁸, auf den er sich zunächst einmal beziehe, zu lösen. Aufgrund der von Historikern erarbeiteten Begriffsmerkmale gelangt Backhaus zu dem Urteil, daß die Vorstellung von Elite heute streng genommen nur noch zum Weltanschauungsstaat gehören könne. "Eine präzise Definition kann nur gegeben werden, wo eine Gesellschaft von einer bestimmten

94) Bei Thielicke ebd. 177.

95) Vgl. unten 215.

96) Vgl. H. Thielicke, Theologische Ethik III/3 175.

97) Gunther Backhaus, Elite oder Führungsschicht? Ein Problem der pluralistischen Gesellschaft, In: ZEE 3 (1959) 364-375.

98) Ebd. 374, vgl. 367 und 369.

Doktrin beherrscht ist. Zur Elite gehört dann, wer der Doktrin in Anschauung, Fähigkeit, diese zu vertreten, und Lebensführung am nächsten kommt. Die alten Geburtsprivilegien eines mittelalterlichen Ständestaats sind zu Gesinnungsprivilegien geworden. Wertelite kann es nur in totalitären oder hierarchisch organisierten Staaten geben."⁹⁹

Backhaus' Folgerung hält nur so lange stand, als man seinem Ansatz folgt. Obwohl das, blickt man auf die sonstige Literatur zum Thema Elite, eine große Einseitigkeit bedeutet, liegt darin bei kritischem Vorgehen der nicht zu unterschätzende Vorzug, daß die Probleme, die sich bei jedem Wertelitebegriff erheben, sobald man ihn auf heutige gesellschaftliche Strukturen bezieht, überdeutlich hervortreten. Wäre der Elitebegriff tatsächlich so scharf umrissen, wie das Backhaus und mit ihm Thielicke annimmt, dann wäre er in der Tat für heutige Gesellschaften abzulehnen. Aber selbst wenn man darauf beharrt, daß sein Inhalt sehr viel vager ist, wird man wohl zugeben müssen, daß er gerade deshalb sich dazu eignet, alle möglichen Assoziationen zu wecken - und zu denen gehören gewiß und vor allem jene, die Backhaus herausarbeitet, um den Begriff für heutigen Sprachgebrauch zu kritisieren und schließlich ganz abzulehnen. Thielicke folgt ihm darin nicht, sondern versucht eine neue Definition, die jedoch soviel von den historischen Merkmalen, welche Backhaus einer kritischen Sichtung unterzieht, enthält, daß er dessen Vorgehen ungewollt recht gibt.

Backhaus stellt sich auf den Boden der pluralistischen Gesellschaft und betrachtet vor allem die Verhältnisse in der Bundesrepublik. In ihr gebe oder sollte es keine Monopolstellung bestimmter Schichten kraft Geburt, Rang und Bildung und keine Privilegien mit der dazugehörigen

99) Ebd. 373.

Exklusivität mehr geben; sie sei auch kein Weltanschauungsstaat. Die alten Bildungsvorstellungen seien weitgehend durch den Gedanken der Ausbildung ersetzt, aristokratische Einsamkeit gegenüber der "Masse" - Backhaus setzt den Begriff in Anführungszeichen - sei absurd, denn die Existenz in der Masse sei unser aller Schicksal. "Selbst der Beste seiner Zeit kann der Typisierung oder der Massenkommunikation nicht entgehen - und es wäre wahrscheinlich müßig, die Frage zu stellen, ob die Masse ihn oder er die Masse prägt."¹⁰⁰ Wer heute Einfluß ausüben wolle, dürfe die Masse nicht meiden. "Wäre ... der Unterschied zwischen Masse und Führungsschicht der, den die Vertreter des Elitgedankens zu sehen meinen, so könnte es auch keine Führungsschicht mehr geben."¹⁰¹

Am Gedanken der Führung aber will Backhaus durchaus festhalten. Demokratie bräuchte Führungsschichten ebenso wie Vorbilder und müsse sich vor der Nivellierung hüten. Auch ginge es nicht nur um die Wahrnehmung von Funktionen, sondern immer auch um das 'Wie' dieser Wahrnehmung. Aber damit sei die Frage nicht beantwortet, ob wir eine Elite brauchten, "ja überhaupt ein korporatives elitäres Bewußtsein an irgendeinem Punkte der Demokratie verkraften könnten"¹⁰². Selbst die Terminologie von Pareto und Mosca will Backhaus nicht übernehmen, weil bei ihnen herrschende von beherrschter Klasse abgehoben werde. Demgegenüber sei zu fragen: "kann, ja darf dieses Unterscheidungsschema heute noch gedacht werden?"¹⁰³

Aus der Sorge, mit dem Begriff der Elite könnten sich zu viele überlebte und überwundene und damit für unsere Gesellschaft prinzipiell nicht mehr akzeptable Vorstellungen weiterschleppen und eine negative Wirkung haben, lehnt

100) Ebd. 371.

101) Ebd. 371.

102) Ebd. 370.

103) Ebd. 370.

er den Begriff ab und entscheidet sich für den der "flüssigen Führungsschicht"¹⁰⁴. Sie bräuchte gegenüber der alten Elite ein "völlig neues Selbstverständnis"¹⁰⁵. Denn: "In der Demokratie und unter Brüdern"¹⁰⁶ kann es keine ausgegrenzte Elite im alten Sinne geben. Was man mit dem Schlagwort von der Elite oft meint, ist mit dem Ausdruck mißverständlich umschrieben. Es gibt in der pluralistischen Gesellschaft der westlichen Demokratie keine prädisponierte Würde der größeren oder kleineren Verantwortung. Es gibt nur eine Verantwortung, an der jeder wachsen und zu dem werden muß, was deren Verfechter mit dem Ausdruck 'Elite' meinen - mag es nun dem einen besser, dem anderen weniger gut gelingen."¹⁰⁷ - "Wer seine Verantwortung wahrnimmt, soll nicht herausgehoben werden, vielmehr ist er der Normalfall. Der Gedanke der Elite ist so eingeschränkt, daß alle zu ihr gehören müssen - und strenggenommen erübrigt er sich damit."¹⁰⁸ Der Gedanke der "flüssigen Führungsschicht" habe dagegen etwas Dynamisches, Mobiles und sei geeignet, die Prinzipien "echter Partnerschaft, dienender Mitmenschlichkeit und wegweisender Bescheidenheit"¹⁰⁹, die echte Verantwortung kennzeichneten, zu bewahren. Auch auf die Menschen, denen eine "weisende Rolle im Leben der Kirche" zukomme, eigne sich die Anwendung dieses Begriffs am ehesten¹¹⁰.

Backhaus sieht, weil er das Problem so zuspitzt, sehr vieles richtig; er kommt Soziologen wie Bachrach und Botto-
more, die durch eine Besinnung auf das Wesen der Demokratie zu einer kritischen Stellungnahme gegenüber den Elitetheorien geführt werden¹¹¹, sehr nahe, obwohl er Elite an-

104) Ebd. 375.

105) Ebd. 374.

106) Gedacht ist an die Gemeinschaft der Kirche.

107) Ebd. 374.

108) Ebd. 375.

109) Ebd. 375.

110) Ebd. 375.

111) Vgl. oben 160ff.

ders versteht. Mit seinem wie auch Thielickes Ansatz wird man nicht ohne weiteres übereinstimmen können. Der Elitebegriff ist inhaltlich nie so eindeutig bestimmt gewesen - schon gar nicht in den soziologischen Theorien - wie beide aufgrund von historischen Untersuchungen annehmen, die letztlich aber auch nichts anderes tun als den offenen Elitebegriff auf bestimmte gesellschaftliche Gruppierungen anzuwenden, deren Zeiten vergangen sind, die aber selbst zu ihrer Zeit kaum mit dem Begriff der Elite bedacht worden sein dürften, denn dieser ging erst sehr spät in den allgemeinen Sprachgebrauch und noch später in sozialwissenschaftliche Theorien ein. Thielicke und Backhaus nehmen die von Historikern vorgenommene Identifizierung von Adel und Elite als absolut zwingend hin, wozu keineswegs eine Notwendigkeit besteht, auch wenn diese Identifizierung in sehr vielen Elitetheorien anzutreffen ist.

Dennoch aber ist an der Kritik von Backhaus richtig, daß eine demokratische Gesellschaft ein anderes Verhältnis zur Verantwortung haben muß als eine ständische und daß auch ihre Begründung und Wahrnehmung anders sein müssen. Das übersieht doch wohl Thielicke bei seinem Versuch, Elite einerseits neu und andererseits in bewußter Kontinuität zum Elitebild des Adels zu bestimmen. Backhaus überzieht jedoch seine Kritik. Wohl verlangt die Demokratie Verantwortung für alle und von allen. Doch übergeht er zu schnell, wie Friedrich Karrenberg zu Recht bemängelt, daß es "überall Schichten mit unterschiedlichen Aufgaben, Fähigkeiten, Verantwortlichkeiten und Gaben"¹¹² gibt. "'Echte Partnerschaft, dienende Mitmenschlichkeit, wegweisende Bescheidenheit', diese von Backhaus am Schluß erwähnten Merkmale sind Merkmale der Elite. Dies ist nicht der 'Normalfall' (das ist doch einfach eine Illusion),

112) Friedrich Karrenberg, Gestalt und Kritik des Westens. Beiträge zur christlichen Sozialethik heute. Stuttgart 1959, 61, Anm. 117.

auch nicht in einer 'flüssigen Führungsschicht' (leider nicht!) ... Aber es ist für jede Gemeinschaftsordnung wichtig, daß es solche Schichten gibt, die wissen, was Gott bei aller Solidarität mit der Welt an Mehr- und Anderssein von ihnen fordert."¹¹³ Karrenberg betont, daß das nicht nur 'Führungsschichten' sein müßten, denn Elite sei auch außerhalb der Führungsschichten anzutreffen. Es gebe Elite zum Beispiel auch in der Opposition¹¹⁴. Karrenberg entscheidet sich nach diesen kritischen Einwänden gegen Backhaus für den Elitebegriff, genauer für einen Wertelitebegriff. Er soll hier nicht näher untersucht werden, da er keine wesentlich neuen Perspektiven eröffnet. -

Nimmt Backhaus eine radikale Abwertung des Elitebegriffs vor, so neigt Thieliöcke dazu, ihn zu überzeichnen, jedenfalls dann, wenn man von seinen soziologischen Voraussetzungen ausgeht. Seine Definition versteht Elite nicht nur als Gruppe, sondern gar als Gemeinschaft, ohne daß allerdings näher erklärt würde, was damit gesagt sein soll. Wahrscheinlich denkt er, das läßt der Zusammenhang schließen, an die engen Beziehungen, in denen Glieder eines Standes, vor allem des Adels, früher zueinander standen. Außerdem nimmt er Gedanken von Gerhard Gloege auf, von denen im folgenden gesprochen wird. Die Einwände, die gegen die Vorstellung der Elite als einer (Klein-)Gruppe schon des öfteren erhoben wurden, gelten modifiziert auch für die Gleichsetzung von Elite und Gemeinschaft. Wenn Thieliöcke dann weiter schreibt, die Glieder der Elite würden die Normen der Gesellschaft setzen und repräsentieren, so steht dahinter jene von Backhaus kritisierte Gegenüberstellung von Masse und Elite, die die Masse zu weitgehender Passivität verurteilt und Initiativen fast ausschließlich der Elite zuspricht. - Thieliöckes Befürwor-

113) Ebd. 65f.

114) Vgl. ebd. 64.

tung des Elitgedankens geschieht allerdings nicht ganz ohne Einschränkungen. Die theologische Behauptung, Elite beruhe letztlich auf 'Berufung und Begnadung' setzt hinter den Begriff ein Fragezeichen. Das soll nun an einer anderen Arbeit zum Eliteproblem näher erläutert werden, mit der wir das Gebiet der Gesellschaft weitgehend verlassen und in den Raum der Kirche geraten.

Gerhard Gloege spricht in einem Vortrag, den er im Jahr 1958 vor Tübinger Vertrauensstudenten hielt, über 'Elite im Aspekt der Humanität' und 'Elite im Aspekt des Evangeliums', wobei er beide in Gegensatz zueinander bringt. Indem er Anregungen Nietzsches und vor allem Heideggers aufgreift, definiert er Elite im Aspekt der Humanität "als die ausgezeichnete Form einer Gemeinschaft, in der mitmenschliches Dasein vorbildend und bildend geschieht."¹¹⁵ Diese Gemeinschaft ist als Gesinnungsgemeinschaft gedacht, die sich für die Aufgaben der Zeit öffnet und Verantwortung für das Gros der Nicht-Elite trägt, für die 'Masse', zu der wohl eine Kluft besteht, von der Elite aber dennoch in ihrer konkreten Struktur abhängig ist. Doch geht es Gloege nicht um soziologische Strukturen. Er betrachtet Elite und Masse infolge seiner Anlehnung an Heidegger als "Seinscharaktere des Daseins, das wir ja selbst sind", als "Existenzialien"¹¹⁶. "Jedenfalls", so resümiert er, "ist 'Elite' weder Angelegenheit gesellschaftlicher Formung noch Ergebnis eines Willensentschlusses, sondern die Eigentlichkeit des Daseins selber im Modus des Selbst-Seins"¹¹⁷, zu dem man erweckt, in das man hineinberufen wird¹¹⁸.

115) Gerhard Gloege, Wesen und Bildung von Elite. In: Elite. Stuttgart 1958, 71-130, 76.

116) Ebd. 84.

117) Ebd. 88.

118) Vgl. ebd. 89 und 92.

Diese philosophische Sicht verknüpft Gloege mit einer theologischen. Die Hinweise, die das Alte und Neue Testament auf eine so verstandene Elitebildung gäben, zeigten vor allem, daß hier an die Stelle der Geltung der Auslese die Geltung des Auslesenden trete, des erwählenden Herrn¹¹⁹. "Nicht Auserlesensein macht Elite aus, sondern Gottes Erwählung schafft Elite."¹²⁰ Alles Elitestreben und -bewußtsein stammt aus der Verfallenheit an das Gesetz und gerät somit unter das Gericht. "Nur wo das Elitestreben stirbt, kann es als Gottes Auslese leben."¹²¹ "Gott will nichts wissen von einer Leistung, die doch im Raum des Humanen die Elite qualifiziert. Gott kennt überhaupt keine vorgängige Qualifikation eines Menschen oder einer Gruppe von Menschen an. Sein entscheidendes rettendes Handeln ist durch keine menschliche Vorgegebenheit bestimmt oder auch nur bestimmbar."¹²² Jesus interpretiert das Gesetz der Leistung neu: "... Elite heißt: Erniedrigung und Leiden; heißt Opfer und Tod. Gott selbst verwirft ihn; und: Gott selbst nimmt den Verstoßenen an"¹²³ und erhöht ihn, inthronisiert ihn zum Herrn der Welt. "Als der Leidende ist Jesus von Nazareth der Erwählte oder - wie wir jetzt in starker Verkürzung oder Verdichtung sagen dürfen - die Elite."¹²⁴ "Er opfert sich für die Masse, für den verlorenen Haufen, der, menschlich und göttlich gesehen, nichts zu erhoffen hat."¹²⁵ Seitdem steht alles Elitedasein unter der neuen Regel der "Stellvertretung".¹²⁶ Zu ihrer Verwirklichung wird die alte Elite der Eigenleistung verworfen, weil Gott sich dafür aus der Masse eine "neue

119) Vgl. ebd. 99.

120) Ebd. 101.

121) Ebd. 102.

122) Ebd. 106.

123) Ebd. 107.

124) Ebd. 108.

125) Ebd. 108.

126) Ebd. 100.

E l i t e" herausliebt. Diese ist die Gemeinde, die Jesus sich im Heiligen Geist erworben hat. "Die Gemeinde ist die neue, von Gott qualifizierte Elite. Da sie selbst Elite i s t, gibt es i n ihr selbst k e i - n e E l i t e - G r u p p e n mehr"¹²⁷, sondern lediglich Charismen, Ämter und Dienste, die der Integration der Kirche dienen, die selber der ganzen Menschheit und allen Schichten des Daseins zu dienen hat¹²⁸. - Gloege faßt zusammen: "In der Gemeinde und neben der Gemeinde gibt es keine christliche Elite und darf es keine christliche Elite geben. Denn die Kirche ist als das endzeitliche Gottesvolk selber Elite oder - sie ist nicht Kirche Jesu Christi."¹²⁹

Was geschieht hier mit dem Elitebegriff?

Thielicke ließ sich von Gloege dazu anregen, den Elitebegriff theologisch in die Dialektik von Gesetz und Gnade hineinziehen. Er folgte ihm darin jedoch nicht bis in die letzte Konsequenz. Bei ihm trägt Elite immer den Charakter von Gesetz u n d Gnade. Bei Gloege dagegen wird dieses Spannungsverhältnis einseitig aufgehoben: Elite ist jetzt nur noch eine Weise der Begnadung, nur noch Gemeinschaft der Begnadeten, in letzter Konsequenz Gemeinde, Kirche. Alles verschiebt sich zu diesem Pol hin.

Es wurde bisher immer wieder betont, daß der Elitebegriff sich inhaltlich schwer fassen lasse, ein nur sehr vages Bedeutungsfeld habe und daher viele Möglichkeiten aktueller Definitionen biete. Das heißt nun aber nicht, daß er gar keine inhaltliche Substanz besäße und man alles mit ihm machen könne. Der allgemeine Sprachgebrauch denkt bei Elite und denen, die so bezeichnet werden, an Personen, die etwas geworden sind, weil sie herausragen - auch durch irgendeine Weise besonderer eigener Initiative. Auch dort,

127) Ebd. 113.

128) Vgl. ebd. 117f.

129) Ebd. 114.

wo jemand aufgrund von Geburt zu einer 'Elite' gehört oder besser gehörte, wie etwa beim Adel, wird an ihn von außen der Anspruch gestellt, daß er den vorbestimmten Lebensrahmen durch eigene Tat entsprechend ausfülle. Wenn Elitedasein dagegen nur noch als Beschenktsein, als Gnade definiert wird, dann heißt das, den Elitebegriff aufheben.

Gloege geht es letztlich darum, mit dem Elitebegriff das völlig Neue und Andersartige christlicher Existenz zu umreißen. Um das zu erreichen, muß er den Begriff jedoch nicht nur neu deuten, sondern völlig umdeuten, wobei er an die Grenzen der Sprachmöglichkeiten gelangt; er hebt den Begriff dialektisch auf. Das kann er jedoch nur, weil er ihm zuvor eine ganz bestimmte Auslegung gegeben hat. Seine philosophische Definition von Elite als "Eigentlichkeit des Daseins selber im Modus des Selbst-Seins" interpretiert er als eine Weise der Existenz ganz aus sich selbst, aus Eigenmacht. Damit hat er die These zu seiner Antithese.

Gloege wird dem Begriff in seiner allgemeinsten Bedeutung auch dadurch kaum gerecht, daß er ihn einerseits zu sehr vom einzelnen, andererseits aber gleichzeitig zu einseitig von der Gemeinschaft her versteht. Denn Gloege denkt die Beziehung Elite-Masse, dort, wo er sie im Aspekt des Humanen behandelt, nur vom einzelnen und seiner Daseinsverwirklichung her, den Begriff der Gemeinschaft, den er in die eingangs gegebene Definition einführt, verliert er sehr schnell aus dem Blick. Kirche aber ist bei ihm als Gemeinschaft der Begnadeten als Ganze ohne Differenzierung Elite. Das ließe sich als Wesensdefinition von Kirche verstehen und so dürfte Gloege es auch meinen. Unter soziologischen Gesichtspunkten aber ist der Elitebegriff auf Differenzierung angelegt. Eine Gesellschaft oder Gemeinschaft wird gegliedert in Elite und die 'Übrigen', die nun selbst wieder in differenzierten und qualifizierten

Gliederungen leben oder als dumpfe Masse gedacht sein mögen. Innerhalb der Gemeinde-Elite aber gibt es bei Gloege keine Gruppen mehr. Einziger Differenzierungspunkt bleibt lediglich nach außen hin die Abhebung von der 'Welt'. Für die Bildung besonderer Funktionen innerhalb der Gemeinde benutzt Gloege andere Termini - Charismen, Ämter, Dienste - die jedoch nur der Integration, nicht auch gruppenbildend wirken sollen. In der einen Elite der Kirche weiß jeder um seine Besonderheit und Verantwortung. Hier wäre mit F. Karrenberg zu entgegnen, daß es in den Gemeinden immer einzelne und Gruppen gibt, "die um die mitmenschliche Verantwortung wissen und andere, die es gar nicht wissen, die oftmals von den 'Kindern dieser Welt' beschämt werden. Das haben wir doch im Dritten Reich erfahren. Die da widerstanden haben, waren doch nicht nur Glieder der Gemeinde. Bei aller Liebe zur Gemeinde, man sollte doch vorsichtiger sein in den Aussagen, die man über sie macht. Gottes Erwählung schaffe Elite? Nun, dann aber oft an ganz anderen Stellen als dort, wo wir das vermuten."¹³⁰

Man kann natürlich gegen die hier vorgebrachte Kritik an Gloeges Eliteverständnis einwenden, sie nehme Begriffe zu genau und achte zu wenig die dialektischen Möglichkeiten der Sprache. Es geht aber gerade darum, auf dem Wege der Kritik die Paradoxien eines bestimmten Sprachgebrauchs zu erhellen. Elite wird bei Gloege zu einer Chiffre für die Erwählung durch Gott. Nur als Chiffre kann er den Begriff noch halten, denn die Theologie führt ihn dazu, Elite im Sinn des soziologischen und allgemeinen Sprachgebrauchs abzulehnen.

130) F. Karrenberg, Gestalt des Westens 65. - Zu ähnlichen Versuchen, Kirche mit Elite zu identifizieren, vgl. unten 387ff.

II DAS SPANNUNGSVERHÄLTNIS ELITE - MASSE IN DER SICHT DER THEOLOGIE

1. Die Kirche als 'Massenheilsanstalt' bei Monzel und Häring

Im ersten Teil der Arbeit wurde deutlich, daß Elite in den meisten Theorien im Gegensatz zur Masse gedacht und daß dieser Gegensatz nicht nur als äußerliche Notwendigkeit empfunden wird, sondern konstituierend in die Definition dessen, was Elite sei, eingeht. Das ist kaum anders bei den Elitetheorien aus christlichem Raum. Allerdings gewinnen die Überlegungen zum Problem Masse hier dadurch ihr eigenes Profil, daß sie meistens auch, konfessionell jeweils sehr verschieden, zur Kirche in Beziehung gesetzt werden.

Auf katholischer Seite stellen vor allem Nikolaus Monzel und Bernhard Häring ihre Erwägungen zum Phänomen Masse in diesen Zusammenhang. Beide gehen davon aus, daß die Kirche, zumindest die katholische Kirche, Volks- beziehungsweise Massenkirche zu sein habe und das auch immer gewesen sei, in der Terminologie Monzels: den 'exoterischen', nicht aber den 'esoterischen Religionsgemeinschaften' zuzuordnen sei; der Gegensatz hierzu kann dann nur die 'Elitikirche' sein¹. - Zur Klärung dieses Gegensatzes soll im folgenden untersucht werden, was Monzel und Häring unter 'Masse' verstehen.

Masse wird bei Monzel durch den Schwund des Verantwortungsbewußtseins konstituiert. Mit diesem sind eine Reihe

1) Vgl. Nikolaus Monzel, Die Kirche und die Massen. In: Solidarität und Selbstverantwortung. München 1959, 376-394, 382f; ders., Katholische Soziallehre, Bd 1. Köln 1965, 40 und 67; vgl. Bernhard Häring, Macht und Ohnmacht der Religion. ²Salzburg 1956, 163.

anderer Eigentümlichkeiten mehr oder weniger eng verbunden: Denkfaulheit, die Unterwerfung unter fremden Willen, Hemmungslosigkeit und Triebhaftigkeit im Verhalten, Unduldsamkeit². Ähnliches findet sich bei Häring, der als Ursachen derartiger Vermassung den Vorrang des geschäftlichen Denkens im heutigen Leben und seine Orientierung am Durchschnittsgeschmack, die Verbürokratisierung, die Tendenz zum totalen Versorgungsstaat, die Entwicklung der demokratischen Parteien zu Funktionärsparteien, die abhängige Stellung und Lebensweise der Industriearbeiterschaft sowie die "Zersetzung der Familien" nennt. Letzteres sei vor allem Schuld von Individualismus und Liberalismus, die zur Auflösung der alten gesellschaftlichen Ordnung und deren familienhafter Atmosphäre beigetragen hätten. Das "vereinsamte Ich" habe sich dann den Massenideologien und ihrer Scheinbefriedigung numinoser Bedürfnisse hingegeben. Häring denkt dabei vor allem an Bolschewismus und Faschismus. Die Kirche habe dem durch eine rein gesetzliche Verkündigung des Evangeliums häufig Vorschub geleistet³. Im Erziehungsbereich habe - und das sei für die eben genannten Tendenzen grundlegend - "die Verdrängung der allgemeinen Bildung durch die rein auf das Praktische ausgehende naturwissenschaftliche und technische Bildung ... zur Verkümmern der echten Bildungseliten beigetragen" und damit zur "Fahnenflucht der Eliten"⁴.

2) Vgl. N. Monzel, Solidarität 377f.

3) Vgl. B. Häring, Macht und Ohnmacht 151-153; ähnlich N. Monzel, Soziallehre I 356f. - Sehr viel auffallender ist allerdings die Ähnlichkeit der Argumentation bei dem evgl. Theologen Emil Brunner, der als Wurzeln heutiger Vermassung ebenfalls den rationalistischen Individualismus als Folge des 'Gleichheitsdogmas' und der Proklamation allgemeiner Freiheit durch die Französische Revolution sieht, welche ganz generell zu einer Auflösung aller "familienähnlichen Ordnung" geführt und damit zur allgemeinen Entwurzelung beigetragen habe (vgl. Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung. Zürich 1943, bes. 219-231).

4) B. Häring, Macht und Ohnmacht 147, vgl. auch 148-150.

Das letzte Zitat offenbart, woher Häring - ebenso wie Monzel - seine Vorstellungen zum Thema 'Masse' nimmt. Beide sind vor allem von Ortega y Gasset's 'Aufstand der Massen' abhängig, bei beiden spielen außerdem Le Bons Massenpsychologie und (besonders bei Monzel) Max Schellers Gedanke der Gefühlsansteckung eine große Rolle. Häring zitiert überdies Paul Reiwalds Handbuch der Massenpsychologie 'Vom Geist der Massen'⁵. Monzel folgt Ortega auch darin, daß er mit Masse nicht eine bestimmte gesellschaftliche Schicht meint, sondern die Gruppierung um eine geistig-sittliche Grundeinstellung der Moderne zum Leben, überall antreffbar, auch bei den Intellektuellen. Doch vermutet Monzel bei körperlich schwer arbeitenden Menschen einen besonderen Grad der Vermassung. Es sei jedoch zu beachten, daß es keinen Wesensunterschied zwischen Massenmensch und Elitemensch in dem Sinn gebe, daß die einen unabänderlich zur Masse und die anderen unwiderruflich zur Elite gehörten. "'Vermassung' ist wie manche andere soziologische und psychologische Typenbegriffe ein Gradbegriff."⁶ Der allgemeinen Vermassung könne man nicht begegnen, indem man privatisiere, sein Geschick an dem der großen Masse vorbeiführe; auch nicht dadurch, daß man, wie Nietzsche das tat, die breite Masse als notwendigen Humus für jede Geisteskultur erkläre. Wer zur Elite gehöre, müsse sich darum bemühen, die Würde und Bestimmung der Individualität freizulegen. Hier lägen auch die Aufgaben der Kirche.⁷

Ortegas Massenbegriff übernehmen nicht nur Monzel und Häring. Ausdrücklich tut das zum Beispiel auch Heinz Zahrnt in seinem Büchlein 'Probleme der Elitebildung.

5) Zürich 1948. Vgl. B. Häring, Macht und Ohnmacht 137.

Vgl. auch N. Monzel, Soziallehre I 310ff.

6) N. Monzel, Solidarität 379.

7) Vgl. ebd. 381f.

Von der Bedrohung und Bewahrung des Einzelnen in der Massenwelt⁸. Der Titel zeigt, daß es bei den Nachfolgern Ortegas wie bei diesem selbst letztlich nicht um eine Konfrontation Elite-Masse als soziologischen Phänomenen geht, sondern um die Ausgrenzung zweier Geisteshaltungen. Elitebildung meint hier immer Heranbildung zur Persönlichkeit, Absetzung von der Masse, die als das geistig, sittlich, kulturell Ungeprägte gedacht wird⁹. Elite entsteht so immer durch eine Summierung auserlesener Persönlichkeiten, ihre geistige und gesellschaftliche Verbundenheit ist häufig nur eine fiktive, und 'Elite' selbst dann ein Hilfsbegriff für ein Phänomen des Geisteslebens, die Existenz bedeutender Persönlichkeiten, die allenfalls das eine gemeinsam haben, daß sie sich im gleichen kulturellen Klima bewegen und sich so gegenseitig beeinflussen. Diese Vorstellung liegt fast allen Wertelite-Begriffen zugrunde, auch denen von Thielicke und Gloege, obwohl diese sich nicht auf Ortega y Gasset berufen. Sie entspricht in keiner Weise dem, was die Soziologie unter Elite versteht.

Nun hatte aber gerade Monzel in seinem oben besprochenen Artikel 'Elite' im Staatslexikon ganz eindeutig die soziologische Betrachtungsweise gewählt¹⁰. In seinen Überlegun-

8) Hamburg 1955, vgl. bes. 12ff.

9) Vgl. oben 94ff. - Dieser Ansatz findet sich in der christlichen Sozialliteratur auch bei Will Praetorius, Zur Diskussion um das Problem der Elite. In: Kirche in der Zeit. Evangelischer Informations- und Nachrichtendienst 12 (Düsseldorf 1957) 116-118; Johannes Lotz, Die Bedeutung der Elite für die Gemeinschaft. In: Klerusblatt 41 (1961) 130-134, bes. 131; Joachim Bodamer, Askese und technische Welt. In: WoWa 8 (1953) 725-736, bes. 731. Bodamer greift neben den Anregungen Ortegas auch solche der Existentialphilosophie auf. Alle drei bieten gegenüber dem, was bisher zur Sprache kam und noch zur Sprache kommen wird, kaum etwas Neues.

10) Vgl. oben 203ff.

gen zum Thema Kirche und Masse findet sich davon kaum etwas, weil er hier vor allem Ortega folgt. Doch verknüpft er dessen Massentheorie mit eigenwilligen Erörterungen über die Grade religiöser Begabung und deren Konsequenzen.

Nach ihm haben 'Eliten' innerhalb der Kirche nur dann eine Existenzberechtigung, wenn sie bereit sind, für die 'breite Masse' eine spezielle Verantwortung zu tragen. Die katholische Kirche schätze, schreibt Monzel, nicht jene Selbstgenügsamkeit, die bei "religiösen Virtuosen" im Sinne Max Webers so häufig anzutreffen und besonders für Sekten charakteristisch sei. Diese verlangten von ihren Mitgliedern ('Eliten') "aufweisbare, nachweisbare religiöse Ausnahmequalitäten ... zum Beispiel religiös-spekulative Begabung bei gnostischen Zirkeln, Veranlagung zu religiösen Ekstasen bei schwarmgeistigen Bewegungen, Fähigkeit und Bereitschaft zu asketischen Hochleistungen bei rigoristischen Sekten"¹¹. Die katholische Kirche aber wende sich stets an alle, so sehr sie dabei auch auf religiös besonders Begabte und Empfängliche angewiesen sei. Sie sei eine Kirche für die Masse. Hier nun gibt Monzel dem Begriff eine besondere Wendung. Er gebraucht 'Masse' "im Hinblick auf die religiöse Veranlagung, die religiös schwach Begabten, weniger Empfänglichen, die 'religiös Unmusikalischen' (Max Weber). Sie können den oberen Sozialschichten ebenso angehören wie umgekehrt die religiös besonders Qualifizierten den niederen Sozialschichten."¹²

Die Aufgabe der Kirche gegenüber der religiösen Masse begründet Monzel theologisch erstens mit dem universalen Heilswillen Gottes und zweitens mit dem Hinweis auf die

11) N. Monzel, Soziallehre I 41, ganz ähnlich B. Häring, Macht und Ohnmacht 160.

12) N. Monzel, Soziallehre I 40.

Mittel, die Jesus Christus der Kirche zur Erfassung aller Menschen gegeben und die die Kirche in ihrer Geschichte gegen Irrlehren und esoterische Tendenzen immer wieder verteidigt habe. Diese seien: "Die f i d e s i m p l i c i t a: es wird von dem einzelnen Christen kein differenziertes Wissen gefordert, sondern es genügt der Glaubensgehorsam: 'Ich glaube alles, was deine heilige Kirche uns zu glauben lehrt' (gegen die Gnosis); die ö f t e r e s a k r a m e n t a l e S ü n d e n - v e r g e b u n g auch für die häufig Rückfälligen (gegen Montanus und Tertullian); die o b j e k t i v e W i r k s a m k e i t d e r S a k r a m e n t e: sie entlastet von allzu hohen Ansprüchen an religiös-sittliche Leistungen, zu denen sich erfahrungsgemäß nur wenige aufschwingen (Ketzertaufstreit); die G n a d e n g e - m e i n s c h a f t i m c o r p u s C h r i s t i m y s t i c u m: sie vermittelt aus dem 'thesaurus ecclesiae', dem Schatz der Kirche, Fürbitten und Verdienste der Heiligen für die anderen Gläubigen in der Kirche (gegen den Rigorismus der Donatisten)."¹³ In diesem Zusammenhang zitieren Monzel und auch Häring, der ganz ähnlich argumentiert, 1 Kor 1,26: "Schaut doch eure Berufung an, Brüder! - Da sind - im Sinne der Welt - nicht viele Weisse, nicht viele Mächtige, nicht viele Hochgeborene ..."

Für diese Kirche, die den Vielen keinen Heroismus abverlangt und aus seelsorglichen Gründen nur ein Mindestmaß an Glaube und Frömmigkeit fordert, wendet Monzel mit behutsamen Abgrenzungen den von Max Scheler in ähnlichem Zusammenhang benutzten Begriff 'Massenheilsanstalt' an¹⁴. Eine solche sei heute nur noch die katholische Kirche, denn nach Adolf von Harnack habe Luther die Grundlagen der Massenkirche "ohne Rücksicht auf die Schwachen"¹⁵ zerschlagen.

13) Ebd. 67, vgl. N. Monzel, Solidarität 385 und B. Häring, Macht und Ohnmacht 163.

14) Vgl. N. Monzel, Solidarität 387.

15) Bei N. Monzel, Solidarität 388.

Sowohl Monzel als auch Häring wenden sich energisch gegen die Unterstellung, Kirche als Massenheilsanstalt auf den eben aufgezählten dogmatischen Grundlagen müsse eine doppelte Moral für die Eliten und für die Masse fördern und gleiche dem Bild von Dostojewskis Großinquisitor in den Brüdern Karamasoff¹⁶. Auch den Massen werde das Ideal der evangelischen Räte vor Augen geführt und wirkliche Gesinnungsethik abverlangt. Doch könne das nicht in lieblosem Protest durch Ignorierung der Massen geschehen. Das sei der Weg der meisten Sekten. Dagegen hätten die Heiligen, Reformer und großen Ordensleute den "liebenden Protest gegen das niedrige Niveau der großen Masse" und den "unermüdlichen Versuch" gesetzt, "die ganze christliche Gemeinschaft mit neuem Eifer zu erfüllen"¹⁷. Nach Monzel banne der Weg des Luthertums zwar die Gefahr der Vermassung aus der Kirche, gebe zugleich aber die Massen der religiös-sittlichen Verwahrlosung preis.¹⁸

Monzel und ebenso Häring verwenden zwei Begriffe der Masse: zum einen den in der Nachfolge Ortegas und sehr vager soziologischer Theorien, zum anderen den religiösen Massenbegriff, entwickelt im Kontrast zu Max Webers Gedanken des 'religiösen Virtuosen'. Das zeigt sich bei Monzel deutlich, wenn er davon spricht, eine Massenkirche habe immer auch als religiöse Institution ein großes sozialpolitisches Interesse, weil die vielen religiös schwach Begabten aufgrund dieser geringen Veranlagung gewöhnlich stärker durch außerreligiöse Sozialinteressen gebunden seien, wie etwa materiellen Besitz, vorteilhafte Rechtsordnung und materielle Daseinssicherung. Es müsse deshalb der Kirche darum gehen, das soziale Leben aus der Perspektive ihrer Heilssendung umzugestalten¹⁹. Noch schärfer

16) Vgl. ebd. 390 und B. Häring, Macht und Ohnmacht 187.

17) B. Häring, Macht und Ohnmacht 164.

18) Vgl. N. Monzel, Solidarität 389.

19) Vgl. N. Monzel, Soziallehre I 40f.

aber zeigt sich die Verquickung von kulturell-sozialem und religiösem Massenbegriff, wenn es um die Einschätzung der Massen und ihrer Funktion innerhalb und außerhalb der Kirche geht. Monzel sowohl als auch Häring sprechen ihnen Mündigkeit und Selbständigkeit ohne nähere Differenzierung schlechthin ab. Häring etwa wehrt nachdrücklich, wie schon erwähnt, den Vorwurf einer doppelten Moral für Elite und Masse in der Kirche ab, setzt dem aber sofort die Erklärung hinzu: "Es wäre selbstverständlich verkehrt, den heutigen Massenmenschen innerhalb der Kirche einfach für mündig zu erklären. Er bedarf gerade zum Schutz gegen eine fortschreitende Vermassung und gegen die Verführung durch Schlagworte der festen Bindung durch die wesentliche christliche Tradition, durch Brauchtum und durch eine klare Führung."²⁰ Er fügt noch hinzu, daß das Ziel der kirchlichen Unterweisung und Führung der mündige Christ sei. Solange dies aber noch nicht erreicht sei, stehe der Massenmensch unter dem Gesetz der Nachahmung: er wolle Führergestalten, die er verehren könne²¹. Ähnliches schreibt Monzel, der dabei stärker als Häring deutlich nicht nur auf das kirchliche, sondern auch auf das gesellschaftliche Leben abhebt: "In dem Maße nun, wie die Kirche nicht nur die zu einem religiös-sittlichen Heroismus Fähigen und Willigen, sondern auch die breiten Massen aufnimmt, ist sie aus seelsorglichen Gründen veranlaßt, diese nur zu einer geringen Verantwortlichkeit und Mündigkeit fähigen Massen im profanen Sozialleben zu lenken durch häufige kirchenamtliche Weisungen für das Verhalten in Staat und Gesellschaft, in Wirtschaft und Kultur; denn diese Vielen erkennen oft nicht die richtige Form der Anwendung christlicher Grundsätze auf komplizierte Zeitverhältnisse und sind wenig bereit, selber verantwortliche Entscheidungen im profansozialen Leben zu tref-

20) B. Häring, Macht und Ohnmacht 186.

21) Vgl. ebd. 191.

fen."²² Noch unmißverständlicher formuliert Monzel in "Solidarität und Selbstverantwortung", die Vielen seien "geistig unselbständig, schwach und anlehnungsbedürftig"²³.

Von daher bestimmen sich bei Monzel und Häring die Aufgaben der religiösen Eliten in Kirche und Gesellschaft. Sie hätten sich als der "Sauerteig der Massen" (Häring)²⁴ zu verstehen, damit diese die Möglichkeit christlicher Freiheit fänden (Monzel)²⁵. Dazu gehöre die Schaffung von geeigneten Voraussetzungen in Bildung und Erziehung²⁶. Häring zählt außerdem die personale Seelsorge und eine rechte Heiligenverehrung, das heißt die rechte Verehrung und Nachahmung der wirklichen Großen in der Kirche auf²⁷. Die Gemeinde müsse einen "tiefen Mitvollzug der Liturgie" ermöglichen und darüber hinaus eine "warme brüderliche Gemeinschaft" entstehen lassen, denn im letzten sei Kirche nicht Hort der Massen, sondern "Personen-Gemeinschaft", in der jeder ein Gerufener sei und in dem das Gesetz der "Heilssolidarität im mystischen Leibe Christi" herrsche²⁸.

Monzels und Härings Gedanken zum Thema Masse leiden an dem Umstand, daß sie mit einem nur wenig geklärten Masse-Begriff operieren. Sie übernehmen die Vorstellungen, die sich mit ihm im alltäglichen Sprachgebrauch verbinden und addieren diese mit den Urteilen zum Phänomen Masse, wie sie vor allem bei Ortega y Gasset geboten werden. Auch ihr religiöser Masse-Begriff bietet Angriffsflächen vor allem dadurch, daß er eine so fragwürdige Komponente wie die sogenannte religiöse Begabung enthält. Zudem wird keine Re-

22) N. Monzel, Soziallehre I 67f.

23) N. Monzel, Solidarität 388, vgl. 341.

24) B. Häring, Macht und Ohnmacht 164.

25) Vgl. N. Monzel, Soziallehre II, bes. 486ff.

26) Vgl. dazu Bernhard Häring, Das Gesetz Christi, Bd III. München 1967, 618.

27) Vgl. B. Häring, Macht und Ohnmacht 191f.

28) Vgl. ebd. bes. 193-195, 167 und 169.

flexion über den religiösen Akt beziehungsweise Glaubensakt geleistet, damit aber auch keine Unterscheidung zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem im religiösen Vollzug. Eine Vernachlässigung begrifflicher Differenzierung zeigte sich bezüglich des Phänomens Masse schon bei den im ersten Teil besprochenen Elitetheorien; daß diese natürlich dann fast immer auch eine saubere Definition des Begriffs Elite verhindert, versteht sich von selbst, denn bei Elite wird meistens der Gegensatz Masse mitgedacht. Diese Schwäche teilen viele aus christlichem Geist entworfene Elite-Konzeptionen. - Auf die Problematik des Kirchenbegriffs bei Monzel und Häring wird noch eingehender zurückzukommen sein²⁹.

2. 'Masse' bei Schrey

Stellvertretend für viele ähnliche Bemühungen zum Thema Masse mag hier die Dissertation von Heinz-Horst Schrey, einem evangelischen Vertreter der christlichen Sozialethik stehen, die den Titel trägt: 'Die neueren Untersuchungen zum Problem der Masse und ihre Bedeutung für die kirchliche Verkündigung'³⁰. In ihr geht es nur um Masse, nicht auch um Elite, doch ist die theologische Abhandlung des Themas bei ihm so typisch für die entsprechenden Erörterungen in vielen, vor allem evangelischen Elitetheorien, daß sie hier zur Erhellung der sich bei diesen immer ergebenden Probleme Erwähnung finden soll.

Schrey leistet im ersten Teil seiner Arbeit sehr viel zur begrifflichen Klärung und unterzieht gerade auch die vereinfachenden Theorien in der Nachfolge Le Bons und Ortega y Gasset einer kritischen Sichtung. Er zeigt, daß schon der vorwissenschaftliche Sprachgebrauch "eine aus-

29) Vgl. unten 248f und 379ff.

30) Tübingen 1939.

einanderfallende Vielheit von sozialen Gebildeformen" in sich trägt, "die alle in irgend einem Sinne am Begriff der Masse teilhaben"³¹. "Soziologisch gesehen ist sie die lockerste, ephemere Form der Gruppe (=versammelter Menge), psychologisch gesehen ist sie eine affektbeteonte, zweckgerichtete Einheit, die mit dem soziologischen Begriff gemein hat, daß sie transitorisch ist. Deutlich hebt sich von diesen beiden Begriffen der historisch-epochale ab, der nicht eine transitorische Gebildeform meint, sondern das, was sich als tragender Grund einer historischen Epoche durchhält, alle Einzelnen in dieser Epoche bestimmt und prägt."³² Dieser Aufgliederung entsprechend verfolgt Schrey die Überlegungen zu seinem Thema in der Soziologie, der Kollektivpsychologie und der Geschichts- und Kulturphilosophie. Er bezeugt die Erkenntnis einer etwas früheren Arbeit über die widersprüchlichen Aussagen zum Thema Masse: "Die Annahme, daß die Masse aus Menschen besteht, ist hier wohl die einzige, über die eine Übereinstimmung zu herrschen scheint."³³ Auch kommt er zu dem Eingeständnis, daß in der Kirche vor allem die Einstellung des mittleren Bürgertums zur Masse begegne, da sie die vorherrschende Schicht in der (evangelischen) Kirche sei. Diese Schicht aber spreche nur mit "Ressentiment, in dem sich das 'Unbehagen in der Kultur' andeutet, von ihr"³⁴ und lasse den Begriff der Masse haarscharf unter ihrer eigenen sozialen Stellung beginnen.

Die Erkenntnisse des ersten Teils der Arbeit werden im zweiten Teil, in dem es um die Bewältigung des Problems Masse in der kirchlichen Verkündigung geht, kaum aufgegriffen. Die dort immer wieder durchscheinende Einsicht, daß der Begriff Masse geschichtlich zu verstehen und keineswegs nur negativ definiert ist, wird nicht mehr berück-

31) H.-H. Schrey, Problem der Masse 9.

32) Ebd. 9.

33) S. Kipouridy, zitiert bei Schrey, Problem der Masse 7.

34) Schrey, Problem der Masse 8, vgl. 74.

sichtigt. Masse-sein bedeutet nun, ein "entartetes beziehungsweise überhaupt kein Verhältnis zu Gott"³⁵ zu haben. Masse sei - in der Sprache Kierkegaards - der "Ort der Verschlossenheit", der "Ort der Unsachlichkeit", der "Ort der Vorentschiedenheit"³⁶. "... in der Masse ist der Mensch entweder verzweifelt nicht er selbst, oder verzweifelt er selbst"³⁷ - beides aber sei Sünde. Alle Bestimmungen, die das Johannes-Evangelium von der 'Welt' gebe, ließen sich vom Massedasein anführen. Im Hintergrund des Masselebens aber würden die "Dämonen der Tiefe" und Christus wieder einander gegenübertreten³⁸.

Angesichts dieser Situation könne die christliche Verkündigung nur versuchen, an den einzelnen in der Masse heranzukommen, um ihn an die Grenzen dieser Existenzform zu führen. Nur dann werde der Weg zur Erlösung im Glauben frei. Die Masse muß durchbrochen werden. Das könne immer nur vom einzelnen geleistet werden. Es sei gerade die unverlierbare Entdeckung Kierkegaards, "daß die Kategorie des 'Einzelnen' eine unentbehrliche Kategorie des Christlichen"³⁹ sei. Diese Aussage ziele jedoch nicht auf einen Heilsindividualismus. Mit der Glaubensentscheidung stelle sich der einzelne in die Gemeinde der Glaubenden, die Kirche, in der es allein Überwindung des Massedaseins geben könne - obwohl auch diese Kirche in der Zweideutigkeit allen menschlichen Seins vor Gott stünde⁴⁰.

Bei Schrey läßt sich erkennen, warum das Fehlen einer objektiven Würdigung des Phänomens Masse in der Theologie auch das Verständnis der Führungs- und Elitephänomene betreffen muß. Er ist einer zurückhaltenden Einschätzung von Masse und Vermassung durch seine kritische Behandlung

35) Ebd. 88.

36) Ebd. 88f.

37) Ebd. 90.

38) Vgl. ebd. 90.

39) Ebd. 91.

40) Vgl. ebd. 92f.

der Ergebnisse der Sozialwissenschaften zunächst sehr nahe, läßt aber, sobald er als Theologe spricht, diese völlig außer acht und argumentiert nun nur noch aus dem Glauben in einer Weise, die einen Brückenschlag zu den Sozialwissenschaften nicht mehr erlaubt. Masse wird jetzt kaum noch als soziale Kategorie bedacht. Es geht alles um den einzelnen und seine Rechtfertigung vor Gott: in diesem Prozeß steht dieser allein vor Gott, seine Genossen in der Fron des Massedaseins sind vergessen. - Dieser Gedankengang verdeutlicht auch noch einmal den Ansatz Gloeges. Er und Schrey denken letztlich wohl doch heils-individualistisch, auch wenn Schrey dem widerspricht. Zwar wird bei beiden Gemeinde zum Gegenbild der Masse, von Gloege als Elite apostrophiert, doch führt der Weg von der Masse als Unheilsgemeinschaft zur Gemeinde-Elite als Heilsgemeinschaft bei beiden nur über den schmalen Grat letzter Vereinzelung vor Gott.

Die katholischen Autoren Monzel und Häring beschreiten, wie gezeigt wurde, einen anderen Weg, wobei sie mit einem weitgehend ungeklärten Masse-Begriff aus der Nachfolge Ortegas und Le Bons arbeiten. Auch wenn das wenigstens ebenso große Probleme aufwirft wie der theologische Massebegriff von Schrey, so sind diese doch ganz anders gear- tet. Monzel und Häring suchen den Menschen zunächst dort auf, wo er ist, in unserem Fall in seinem Massedasein. Sie geben Hinweise, wie der Mensch auch in diesem Dasein gerechtfertigt werden könnte und nennen fides implicita, häufige Beichte usw. Bei ihnen ist Masse nicht der Ort totaler Verslossenheit, sondern eine Weise des Daseins, die menschliches Sein vor Gott wohl gefährden kann, nicht aber total verhindern muß. Dadurch wird aber auch der Über- gang aus dem Dasein der Masse in das der Elite nicht so zwingend notwendig wie bei Gloege und Schrey. Wohl ist das Dasein der Elite immer etwas Erstrebenswertes, zur Nach- ahmung Anspornendes, doch ist Verwirklichung des Seins vor Gott auch in der Masse möglich - eine Argumentation, die

leicht als Alibi für gesellschaftlichen und privaten Quietismus mißbraucht werden könnte, während die Argumentation von Schrey und Gloege in der Gefahr steht, die Massen, damit aber auch die soziale Dimension des Heils und der Rechtfertigung zu vergessen. Das kommt noch einmal bei Paul Tillich zur Sprache.

3. 'Masse und Geist' bei Tillich

Der allzu rasch negativen Behandlung des Phänomens Masse durch Schrey soll nun eine sehr viel frühere gegenübergestellt werden, die die Neigung hat, in das andere Extrem zu verfallen. Gemeint sind Paul Tillichs Betrachtungen über 'Masse und Geist' von 1922, die zu den frühen Schriften zum Religiösen Sozialismus gehören⁴¹. Sie bieten nochmals die Möglichkeit, das in den meisten Elitetheorien in Soziologie und Theologie nicht genügend bedachte Verhältnis der Elite zur Masse schärfer zu beleuchten, auch wenn Tillich den Elitebegriff nur selten verwendet und statt dessen häufig von den 'Geistigen' spricht.

Vorweg scheint ein Hinweis auf die Zeit angebracht, zu der Tillich den Religiösen Sozialismus propagierte. Die Unruhe der Jahre nach dem Ersten Weltkrieg hatte auch die Arbeiterbewegung als die Massenbewegung schlechthin ergriffen; es gärte noch in ihr. Sie bot erst andeutungsweise jene Züge einer Verbürgerlichung, die viele Beobachter der heutigen Arbeiterbewegung an ihr zu erkennen glauben. Es war damals leichter als heute, ihre Stimmungen und ihre Unruhe als Anzeichen neuer geschichtlicher Umwälzungsprozesse zu sehen. Doch auch wenn man diese zeitgeschichtlichen Hintergründe berücksichtigt, können Tillichs Überlegungen nur bei Einordnung in den gesamten Zusammenhang seines theologischen Denkens richtig verstanden werden. Dieses nimmt seinen Ausgang beim säkularisierten Leben der westlichen Welt, dessen Vordergründigkeit

41) Paul Tillich, Masse und Geist. In: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus. Gesammelte Werke II. Stuttgart 1962, 35-90.

Tillich zu durchdringen sucht, um die Quellen zu finden, aus denen es lebt. Dabei gewinnt er sein ganz eigenes Verständnis der 'Tiefe des Seins', des überall antreffbaren Unbedingten. Diese Besinnung führt ihn zu einer Theologie, welche die scheinbaren Gegensätze von sakral und profan, Kultur und Religion aufhebt. Er bedient sich dabei der Identitätsphilosophie des Deutschen Idealismus, für die in der Immanenz des geschichtlichen Augenblicks die Begegnung mit dem Unbedingten und Absoluten stattfindet, und bedenkt die protestantische Rechtfertigungslehre neu, vor allem ihren fruchtbaren dialektischen Gegensatz von göttlichem Ja und Nein, unter dem alle menschliche Wirklichkeit steht.

Tillichs Verständnis der Masse als dem Träger der geschichtsmächtigen Ideen und der Offenbarung des Absoluten wird einsichtiger, wenn man bei allen Konkretionen dessen, was historisch-epochal jeweils Masse sei, das Ziel, das er für alle Massenbewegungen angibt, im Blick behält: die Menschheit. Liest man diesen Begriff immer mit, dann wird vieles sofort schlüssiger, unter anderem auch die Aufhebung des Gegensatzes der einzelnen Persönlichkeit und der Masse, das heißt in diesem Fall von 'Elite' und 'Masse'.

Tillich geht gleich eingangs auf den in dieser Frage gewöhnlich anzutreffenden Hochmut derer ein, die sich als die "Geistigen" fühlten. In der Tiefe erfaßt sei das Problem der Masse "das Problem des Geistes selbst ... und nicht eine Sache des Hasses oder der Sentimentalität..."⁴² Masse sieht er zunächst als ein sehr allgemeines, jederzeit antreffbares Phänomen, nicht nur, wie es gewöhnlich geschieht, historisch-epochal als Folge der Französischen Revolution und der Industrialisierung. Deshalb definiert

42) Ebd. 35.

er: "Jeder Zusammenschluß von Menschen, die in diesem Zusammenschluß in irgendeiner Beziehung ihre individuellen Qualitäten aufgeben zugunsten einer Gesamtqualität, kann im weiteren Sinn Masse genannt werden. Und es gibt keinen Zusammenschluß von Menschen, wo ein Zurückstellen an Eigenarten und Selbständigkeiten nicht bewußt oder unbewußt stattfindet. Genauer über diese Dinge sagt die Massenpsychologie ..."⁴³.

Tillich verengt jedoch seine Betrachtung sehr bald, denn sein Problem sei, wie er schreibt, nicht irgendeine Masse, sondern die Masse in einem die Menschheitsgeschichte umgreifenden Sinn, ihr verhängnisvolles Entstehen in bestimmten Stadien und ihre mächtigen Wirkungen. Zu dieser Masse kommt es, "wo in einer Gesellschaft das schöpferisch-geistige Prinzip sich auflöst, wo es seine unmittelbare Gültigkeit und damit seine selbstverständlich formende Kraft verliert"⁴⁴. In diesem Prozeß wird die subjektive Geistigkeit zur höchsten Vollendung gesteigert, gleichzeitig aber setzt eine Lösung von der Substanz, der allgemeinen Grundlage einer Epoche ein, und die Menge wird von geistiger Formung ausgeschlossen, "sie wird blosses Objekt, wird Masse, sie verliert die vorhandene geistige und soziale Formung"⁴⁵.

Um solche Bewegungen, ihr Entstehen und ihre Überwindung besser fassen zu können, führt Tillich die Unterscheidung zwischen mechanischer, dynamischer und organischer Masse ein. Mechanische Masse ist von Religion, Sitte, Familie, Heimat, Beruf entseelte Masse, blosses Objekt der politischen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, auch künstlerischen und religiösen Beherrschung, "der sozialen Gesetzgebung

43) Ebd. 41.

44) Ebd. 60.

45) Ebd. 60.

und humanitären Fürsorge", damit aber immer "Mittel für einen über ihr liegenden Zweck"⁴⁶. Es bleibt jedoch auch dieser Masse etwas Letztes: "... in der Tiefe leben die urmenschlichen Tendenzen weiter, verkümmert, entgeistigt, aber nicht zerstört"⁴⁷. Dieser mechanischen Masse gegenüber ist die **d y n a m i s c h e** immer revolutionär, nicht unbedingt im politischen Sinn, aber geistig und gesellschaftlich. Sie richtet sich zunächst negativ gegen die Formen der Subjektivität im Geistes- und Gesellschaftsleben, davon ausgehend aber ist sie Bewegung zur Überwindung ihres eigenen negativen Zustandes als Masse. Ihr Ziel ist die **o r g a n i s c h e** Masse, die letztlich nicht mehr Masse ist, denn sie ist als solche "aufgehoben", ihres Charakters als Masse beraubt. "Sie zu nennen hat lediglich den Sinn, ein Idealziel der Massenentwicklung aufzustellen."⁴⁸ Auf dieses Ziel hin lebt sie von einem ihr selbst nicht bewußten geistigen Prinzip; in der Bewegung wächst der Geist aus ihr hervor, der Neues gestaltet⁴⁹. Die Führer dieser Bewegung müssen von dem gleichen geistigen Prinzip bewegt sein wie die Masse selbst und müssen frei werden für die "Dynamik des objektiven Geistes in der Masse"⁵⁰, der "die Form des Erhabenen, des dinglich Erhabenen oder Monumentalen und des persönlich Erhabenen oder Heroischen"⁵¹ hat und damit im schroffsten Gegensatz zur bürgerlich-individualistischen Kultur steht. - Diese Form kennzeichnet auch die Weise, wie das Religiöse in der Masse Ausdruck findet. Denn in Tillichs Auffassung des geistig Dynamischen "ist das Religiöse enthalten als innere Potenz, ohne daß es zu aktueller konfessioneller Ausprägung zu kommen braucht. Nur so kann in der gegenwär-

46) Ebd. 61.

47) Ebd. 62.

48) Ebd. 61, vgl. 62.

49) Vgl. ebd. 65. - Tillich, der zeit seines Lebens im literarischen Schaffen durch Natureindrücke stark angeregt wurde, schreibt in seinen Erinnerungen, die Lehre von der dynamischen Masse habe er unmittelbar "unter dem Eindruck des bewegten Meeres konzipiert". Vgl. Begegnungen. Ges. Werke XII. Stuttgart 1971, 16.

50) P. Tillich, Masse und Geist 66.

51) Ebd. 66f.

tigen Lage von einer religiösen Bildung der Masse die Rede sein: die Religion als die innerste unbewußte Glut, aus der die Dynamik der Masse ihre Kraft nimmt - auch dann, wenn sie sich gegen die empirischen Religionsformen wendet."⁵²

Diese Glut der Religion wird genährt durch den "ewigen Gehalt des Unbedingten"⁵³, der durch alles hindurchbricht, sich also auch durch die Masse offenbart, wodurch die Masse selbst heilig wird - bei aller Bedingtheit ihrer Form. Auch die Masse steht natürlich wie alles unter der Paradoxie des absoluten göttlichen Ja und Nein; dennoch ist sie Offenbarung der schöpferischen Unendlichkeit, Macht und Gnade, "angeschaut durch die Kategorie der Quantität"⁵⁴. Sie ist aber auch heilig unter der Rücksicht der Qualität, denn sie schafft Einheit, Überwindung des einzelnen in seiner negativen Tendenz, sich selbst zum kosmischen Zentrum zu machen. Aufgrund des in ihr wirkenden Prinzips ist die Masse mehr als der einzelne, ist bei aller oft "grauenvollen Ungeformtheit und Brutalität" ein "feineres Instrument für kosmisches Geschehen als der verselbständigte Einzelne", ist "Trägerin des ihr selbst unbewußten, weltgestaltenden Schicksals".⁵⁵

Dieser Gedanke kann nach Tillich nicht durch den Einwand entkräftet werden, geschichtsbildend wirkten nur die Persönlichkeiten, nicht die Masse. Zweifellos wirken diese immer wieder gestaltend auf die Massen der Geschichte und stehen in ständigem Kampf mit ihnen. Sie sind es, die die Schicksalsideen tatsächlich erfassen, ohne daß die Masse das erkennt. Dennoch gilt, daß diese Ideen nur dann zu wirken vermögen, wenn sie in der Masse als unbewußter Gehalt und Gestaltungsdrang vorbereitet sind, wenn die Ideen

52) Ebd. 69.

53) Ebd. 71.

54) Ebd. 72f.

55) Ebd. 74.

Resonanz durch die Masse finden. Dadurch relativiert sich der Gegensatz von Masse und Persönlichkeit⁵⁶. Es bleibt dabei: "Vermittlerin ... des Weltchicksals für die Welt des Geistes ist die Masse"⁵⁷. Die sittlich bewußte Persönlichkeit und alle ihre sichtbaren und unsichtbaren Gemeinschaften sind Trägerinnen der Form in der Welt des Geistes, die jedoch ihre Grenze an der "Majestät und Irrationalität des Unbedingt-Wirklichen" haben, wie es in der Masse lebt⁵⁸.

Das gilt insbesondere von den Kirchen als Trägern der Form. Sie sollten zuerst um die verborgene Tiefe der Masse wissen und darum, daß diese sich nach der Form sehnt. Allerdings nicht nur nach der kirchlichen! Wohl haben die Kirchen einen universalen Heilsauftrag, doch darf dieser nicht absolut gesetzt werden, denn das Reich Gottes bricht jederzeit und überall in die Welt des Relativen und ist dabei nicht an die kirchliche Form gebunden⁵⁹. Von dieser Freiheit ist die Religion der Masse ganz allgemein bestimmt.

Religion kann nun auf verschiedene Weise zum Bewußtsein des Unbedingten gelangen: durch mystisch-kultische Erfassung oder ethische Hingabe. Meistens finden beide zu einer Synthese. Synthesen dieser Elemente sind die kultisch-pädagogische Form der Frömmigkeit, wie sie sich urbildlich in der katholischen Kirche zeigt, und die eschatologische Form, von der die Reformation in ihrem Ursprung getragen war, die dann aber rasch von ihren Führern abgestoßen wurde, gewandelt in eine ethisch-kultische Form, von der schließlich nur noch das Ethische übrigblieb. Der eschatologische Enthusiasmus lebte und lebt säkularisiert in der Französischen Revolution und im Sozialismus weiter und

56) Vgl. ebd. 75.

57) Ebd. 76.

58) Ebd. 77.

59) Vgl. ebd. 77.

treibt die Massen "als das Heilige, das ihnen geblieben ist, zu opfervoller Hingabe und heroischem Kampf"⁶⁰ - auch wenn er jetzt nur noch in Immanenz seine Erfüllung findet. Der eschatologische Typ der Religion drängt das Bewußtsein, sich nach vorn auszustrecken, ist vor allem M o t i v; in seiner Wandlung zum ethischen Typ jedoch zuerst Q u i e t i v, an der Gegenwart und der Autonomie des einzelnen orientiert: für Tillich einer der wesentlichen Gründe, warum die protestantische Kirche in den letzten zwei Jahrhunderten kaum ein lebendiges Verhältnis zur Masse gewann. Der kultisch-pädagogische Typ dagegen macht die Berührung mit dem ewigen Gehalt des Unbedingten mit mystisch-sakramentalen Kräften gegenwärtig und verpflichtet zum Gehorsam gegen das ewige Gesetz. In dieser Gegenwärtigsetzung des Ewigen wird das Leben nach oben orientiert, zur ewigen Wahrheit, die Zeit wird bedeutungslos; es wird aber auch nach unten gerichtet, in den gegebenen Lebenskreis, der von dieser Wahrheit zu durchdringen ist. Es herrscht in diesem Typ ein universal-geschichtlicher Quietiv, doch umschließt er individual-geschichtliche Motive, die aus der ethischen Forderung stammen. Gott ist hier der Seiende, nicht der Kom-mende⁶¹. In der mystisch-kultischen Form gehört der einzelne immer zur Masse als Trägerin der unbewußten religiösen Substanz, auch wenn er aus ihr hervorragt, in der ethischen Form dagegen wird er heilsindividualistisch isoliert; nur durch eine Wiederkehr des eschatologischen Enthusiasmus, der immer eine Gesamtbewegung der stärksten religiösen Kräfte ist, wird er wieder in die Masse integriert⁶². Für die 'Religion der Masse' kommen allein der mystisch-kultische und der eschatologische Typus der Religion in Betracht.

60) Ebd. 83.

61) Vgl. ebd. 79f.

62) Vgl. ebd. 80f.

Es muß hier zur Verdeutlichung noch einmal näher erklärt werden, was für Tillich Religion ist. Sie meint nicht zuerst die Beziehung zu einem transzendenten Gottwesen, sondern ist eine "Funktion der Unbedingtheit oder Heiligkeit"⁶³ und als solche die Substanz aller Wirklichkeit, also auch des Phänomens Masse. Seit der Aufklärung gibt es nach Tillich in Europa eine Massenreligion des eschatologischen Typs, die auf dem Boden der Immanenz steht. Sie ist bestimmt von einem Autonomiebewußtsein, das sich an der Autonomie der 'Wissenschaft', vor allem der Revolutionsphilosophie orientiert. Gleichzeitig aber wird die "Seele der Masse" sehr viel tiefer durch die "Gewißheit eines irrationalen Gehaltes" erfüllt, die Hoffnung auf einen Umschwung und den Glauben an die Kraft des "Selbstgefühls der weltbeherrschenden Vernunft"⁶⁴. Sie ist getragen von der Sehnsucht nach gemeinsamer Ausdrucksform dieses Unbedingten und Heiligen, nach Religion, und findet zunächst Ausdruck in der neuen religiösen Gemeinschaft: der Klasse. Die Klasse wird durch die Komponente der 'Gegenwärtigkeit' im Religiösen häufig absolut gesetzt, zugleich aber doch im eschatologischen Enthusiasmus ständig transzendiert auf das höhere Ziel hin: die Menschheit.

Auch die Massenbewegung der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg sah Tillich von eschatologischer Glut verzehrt, stets bereit, die Unmittelbarkeit des Augenblicks und seiner Erfordernisse auf das Unbedingte hin zu transzendieren. Der Gegensatz von notwendiger Transzendenz und immanenter Formbejahung, Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit führte nach Tillich allerdings zu ihren ganz besonderen Widersprüchen. Sie schwankte "zwischen innerer Bindung und Autonomie, zwischen Schicksalsglaube und politischer Taktik,

63) Ebd. 83.

64) Ebd. 84.

zwischen Kultsehn sucht und Parteitechnik, zwischen Menschheitsgemeinschaft und Gesellschaftsklasse, zwischen unbedingtem Ziel und bedingten Mitteln, zwischen Heiligkeit und Zweck"⁶⁵. Die Rezeption des Kultisch-Pädagogischen hätte in solcher Situation eine gewisse Beruhigung der dialektischen Not schaffen können, ohne gleichzeitig die eschatologischen Impulse aufzuheben. Denn der kultisch-pädagogische Typ der Religion - etwa in der Ausformung durch den Katholizismus - sei immer auch an der Weltgestaltung interessiert gewesen. Das Heilige sei in ihm immer zugleich das, was ist, und das, was sein soll. Doch hätte man auch damals das gültige Symbol für die neue Verbindung von Gegenwärtigkeit und Eschatologie, unbedingtem Sinn und bedingter Form nicht gefunden⁶⁶. In ihm aber würden sich, sollte es zu einer derartigen Synthese einmal kommen, der eschatologische und der kultisch-pädagogische Typ der Religion auf dem Boden der Immanenz begegnen müssen - wenn es wirklich Symbol einer Massenreligion sein soll⁶⁷.

Zum Verhältnis von Masse und Elite sagt Tillich mehr zwischen den Zeilen als ausdrücklich. Auf die innere Abhängigkeit der Eliten von der Masse wurde schon eingegangen. Sie behält er stets im Blick, wenn er von Bildungsbemühungen für die Masse spricht. Schöpferisches und geistiges Prinzip gehören zur Masse; entfremden sich deren besondere Träger der Masse, so entsteht damit deren ganze Unseligkeit. Aber auch die Unseligkeit der sogenannten Geistigen; denn sie lösen sich von ihrem Grund. Sie leben ja von derselben Substanz wie die Masse und haben die Aufgabe, deren Symbolträger zu sein.⁶⁸ Gerade das Ideal des 'Gebildeten' der bürgerlich-liberalen Gesellschaft aber war nach Tillich durch eine schlechthin unüberbrückbare

65) Ebd. 86.

66) Vgl. ebd. 88, vgl. auch 89.

67) Vgl. ebd. 90.

68) Vgl. ebd. 45.

Kluft zum übrigen Volk gekennzeichnet, zumal es schließlich nicht mehr nur - wie ursprünglich - eine Persönlichkeitsform umschrieb, sondern zur Kennzeichnung eines gesellschaftlichen Lebensstils ausgeweitet wurde.

Ebenfalls von diesem schroffen Gegensatz lebt der ethische Persönlichkeitstyp, der durch den Protestantismus zur weltgeschichtlichen Bedeutung gelangte. An seinen Rändern berührte er sich mit dem Typ des 'Gebildeten' und entwickelte sich auf lutherischem Boden zum ethischen Pflichttypus; auf reformiertem Boden entfaltete er sich im individualistischen Erfolgstyp, der sich vom Prädestinationsgedanken bestimmt wußte. Vorbild des lutherischen Typs war der Beamte, des reformierten der Kaufmann. Säkularisiert wurde aus diesem Erfolgstyp ein Machttyp, der im "Kampf ums Dasein steht": "Wenn dieser Machttypus mit dem allgemeinen Bildungstypus verschmilzt und sich das Beamtentum dienstbar macht, ist der Gegensatz zur Masse vollendet."⁶⁹

Trotzdem heißt das Problem der Masse nach Tillich auch weiterhin Persönlichkeit. Doch müsse sie so gebildet werden, daß nun nicht wiederum Persönlichkeit und Elite in Gegensatz zur Masse gerieten. Es gehe nicht darum, einzelne aus der Masse zu "fischen", denn das bedeute, den Rest in der "Verdammnis der 'Ungebildetheit'"⁷⁰ zu belassen. Die dynamische und erst recht die organische Masse verlange, daß der "Gegensatz von subjektiver Bildungsschicht und Masse als Objekt der Bildung aufgehoben"⁷¹ werde. Das habe alle Volksbildungsarbeit zu berücksichtigen, die sich nicht an der ästhetisch-ironischen Distanziertheit orientieren dürfe, welche die Einstellung der 'Geistigen' der bürgerlichen Bildungsschicht zum Leben

69) Ebd. 49.

70) Ebd. 65.

71) Ebd. 65.

charakterisierte, bei der die Form häufig vor dem Gehalt kam. Um den Gehalt des Geistigen wisse in ihren Tiefen auch die Masse und hier habe alle Bildungsarbeit anzusetzen. Volksbildung dürfe sich deshalb nicht in dem Versuch erschöpfen, etwas vom "Bildungskapital als Wohltätigkeit an die Schichten der Ungebildeten abzugeben"⁷².

Tillich stellt den Begriff der Masse von dem der Menschheit aus in Frage, das spezifisch moderne Massenproblem versteht und kritisiert er als Gegenüber zur Position eines vom allgemeinen Gesellschaftsprozeß sich isolierenden Besitz- und Bildungsbürgertums. Er beschreitet damit einen Weg, den auch die Soziologie vor und nach ihm in ihrer Beurteilung des Phänomens Masse gegangen ist, zunächst tastend, dann aber immer sicherer. Seine Theologie der Masse soll, so interessant sie auch ist, nicht einer näheren Erörterung unterzogen werden. Sie steht und fällt mit der Annahme beziehungsweise Ablehnung ihrer Prämissen.

In unserem Zusammenhang sind vor allem die fruchtbaren Differenzierungen in der Behandlung der Massenfrage wichtig. Sie leisten auch bei Absehung von Tillichs Theologie eine große Hilfe; so zum Beispiel sein Hinweis auf das Angewiesensein der 'Geistigen' auf die Masse. Diese Geistigen tragen bei Häring und Monzel, auch bei Gloege, Thielicke und Zahrnt die Bezeichnung 'Elite'. Ihre Abhebung von der Masse wird auch in der christlichen Soziallehre vorgenommen. Wohl geschieht das konfessionell jeweils sehr verschieden. So kennen, wie gezeigt wurde, Monzel und Häring nicht die harte Verurteilung des Massedaseins wie Gloege und Schrey. Mit Hilfe der Unterscheidungen Tillichs werden die Ursachen dieser verschiedenen Einschätzungen deutlicher. Der kultisch-pädagogische Typ von Religion, den Tillich am ehesten im Katholizismus verwirklicht

72) Ebd. 64.

sieht, entspricht den Massen mehr als die vornehmlich ethisch bestimmte und durch die Rechtfertigungslehre zum Heilsindividualismus neigende Religiosität des Protestantismus. Dieser wirkte zudem nach Tillich nachhaltig auf das Ideal des Gebildeten der bürgerlich-liberalen Gesellschaft, welche dem Gegensatz Masse-Elite erst die theoretischen Begründungen lieferte und den Graben zwischen beiden auch praktisch so weit vertiefte, wie das ähnlich in der Geschichte der Neuzeit kaum zu beobachten ist⁷³. Tillich bestätigt in diesem Punkt Alfred Weber und Karl Mannheim, die die Isolierung der Gebildeten, unter ihnen besonders der sogenannten Intelligenz, mit dem Begriff der sozial 'freischwebenden Intelligenz' kennzeichnen wollten⁷⁴. Er bestätigt indirekt aber auch die Feststellung der Historiker, daß im Deutschland des neunzehnten Jahrhunderts eine politische Aktivierung der bürgerlichen Bildungsschichten nicht gelang⁷⁵, denn der Typ des Gebildeten, wie er ihn beschreibt, hat eine ausgesprochene Neigung zum nur Privaten und damit zur Vernachlässigung des Gemeinschaftsaspekts gesellschaftlichen Lebens, in dem stets auch die sogenannte Masse ihren festen Platz hat.

Tillichs Betonung einer notwendigen Beziehung des Geistes zur Masse, ja seine schon immer unbewußte Anwesenheit in ihr, bringt in zugespitzter Form die Erfahrung zum Tragen, daß die Ideen des Geistes in Geschichte und Gesellschaft sich nur dann durchzusetzen vermögen, wenn sie genügend vorbereitet sind und eine Resonanz finden, die in ihrer Wirkung über die Schicht der Geiststräger hinaus geht. Bei

73) Zu den Beziehungen zwischen Protestantismus und Bildungsbürgertum vgl. unten 351f.

74) Vgl. oben 64ff und 105; vgl. dazu auch Alfred von Martin, Intelligenzschicht. In: WS 475-478 und René König, Intelligenz. In: Soziologie, hrsg. von R.König (Das Fischer-Lexikon 10). Frankfurt/M. 1958 u.ö., 140-147, bes. 145.

75) Vgl. oben 93.

Tillich erscheint damit Max Schelers Problem der Zuordnung von "Ideal- und Realfaktoren"⁷⁶ im Prozeß der Gestaltwerdung des Geistes in einem sehr eigenwilligen Gewand. Die Souveränität, die dem Geist gegenüber seinen Vermittlern bei Scheler zukommt, wird von Tillich negiert zugunsten der Einheit von Geist und Masse, mit der auch das Ideal der souveränen Persönlichkeit der bürgerlich-liberalen Epoche radikal in Frage gestellt wird; doch vermag Tillich das Neue, das sich darin ankündigt, nur andeutungsweise zu umreißen. Es wird bei Romano Guardini unter ganz anderen theoretischen Voraussetzungen noch einmal zur Sprache kommen. Bei diesem wie bei Tillich wird mit dem Ideal der souveränen Persönlichkeit auch das von diesem geprägte Eliteideal vieler kulturkritischer Theorien getroffen, allen voran das von Ortega y Gasset und seiner Nachfolger.

4. Masse und Elite bei Schöllgen, Greinacher - Schuster, Wendland und Backhaus

In Anknüpfung an allgemeine soziologische Arbeiten versuchen nun auch Vertreter der Religionssoziologie und christlichen Soziallehre aus der rein negativen Wertung der Massenfrage herauszukommen. Hier wären vor allem die Namen Werner Schöllgen, Norbert Greinacher und Heinz Schuster sowie von evangelischer Seite Heinz-Dietrich Wendland und Gunther Backhaus zu nennen.

Schöllgen zeigt sich in 'Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre'⁷⁷ zunächst sehr dem bei Häring und Monzel beobachteten Vorgehen verhaftet, wenn auch er hauptsächlich Ortega y Gasset referiert und mit Max Scheler den Verfall des Bildungs- und Heilswissens zugunsten des

76) Vgl. oben 60f.

77) Düsseldorf 1953. Vgl. oben 186ff.

Leistungswissens beklagt. Doch gesteht er gleichzeitig zu, daß wir heute ein "höchstgesteigertes Leistungswissen"⁷⁸ brauchten. Darin klingt leise etwas Neues an. Schöllgen weiß, daß es gefährliche Romantik wäre, die Entwicklung umkehren zu wollen und stimmt mit Romano Guardini ('Das Ende der Neuzeit') überein, daß die Zeit einer "individualistischen Prägung des Persönlichkeitsideals"⁷⁹, der das Bildungs- und Heilswissen bisher dienten, endgültig vorbei sei, eine Einstellung, die für die Beurteilung von Masse und Vermassung größte Konsequenzen hat.

Diese zieht Schöllgen in der 'Konkreten Ethik'⁸⁰, in der er mehrere Seiten der Fragwürdigkeit des Schlagwortes 'Vermassung' widmet. Dabei folgt er nun den Arbeiten Peter R. Hofstätters zur Gruppensoziologie⁸¹ und distanziert sich mit diesem entschieden von den Vereinfachungen Le Bons und Ortegas. Er gibt ihm darin recht, daß sich deren Schilderungen fast ausschließlich auf die Desorganisation von Gruppenstrukturen und ihr Versagen bezöge und zitiert ihn dann ausführlich: "Jede Ordnung kann scheitern. Eilt der Gedanke aber von dieser Tatsache zur Behauptung, daß die Ausrichtung mehrerer oder vieler Menschen auf ein gemeinsames Ziel immer töricht oder wahnhaften Charakter annehmen müsse, dann ergibt sich ein radikal falsches Bild. Damit stellt sich freilich auch die Vermutung ein, daß der als Vermassung diagnostizierte Zustand sehr viel richtiger als ein Zustand der 'Vereinsamung' zu beschreiben sei. Die Gruppe ließ sich nunmehr unter dem Aspekt ihrer gelegentlichen Entartung sehen, weil

78) W. Schöllgen, Grundlagen 132.

79) Ebd. 125.

80) Düsseldorf 1961.

81) Vgl. Peter R. Hofstätter, Gruppendynamik (rde 38). Hamburg 1957 u.ö.

man sich ihr entfremdet hatte."⁸² Schöllgen will mit dieser Berufung auf Hofstätter die Beobachtung der Sozialpsychologie unterstreichen, daß der einzelne immer unmittelbar auf das Leben in der Gruppe und über sie in der Gesellschaft überhaupt bezogen ist. Dieser Aspekt betreffe heute aber nicht mehr nur einzelne und kleine Gruppen im besonderen, die allein in der Gesellschaft Möglichkeiten einer personalen Verwirklichung fänden, während die anderen - die 'Masse' - den Humus dafür abgeben müßten. Die Technik biete heute breiten Kreisen die Möglichkeit wirtschaftlicher Entlastung und damit größerer Muße zur persönlichen Entfaltung, zu "reflektiertem Genuß kultureller Güter".⁸³ Schöllgen übersieht dabei nicht, daß hier noch große erzieherische Aufgaben auf die sogenannten Eliten warten und daß es selbst dann in einer Gesellschaft zu antisozialen Gruppenbildungen und Desorganisationen kommen wird. Dem könne man jedoch mit dem Schlagwort von der Vermassung nicht gerecht werden. Es verdiene "seine kritische Aufhebung durch die moderne Sozialpsychologie. Es führt zu einem gefährlichen k u l t u r p ä d a g o g i s c h e n P e s s i m i s m u s, weil hinter ihm sich nichts anderes verbirgt als der Zusammenbruch der Monopolansprüche des bürgerlichen Bildungsideals aus der Zeit der Klassiker und der esoterischen Orientierung an den artistischen Idealen einer zahlenmäßig kleinen, schöpferischen Elite."⁸⁴

Diesem Zitat ist nicht zu entnehmen, ob Schöllgen mit den Begriffen Masse und Vermassung auch den der Elite in Frage stellt - daß er das nicht tut, wurde in früheren Ausführungen deutlich⁸⁵. Das geschieht nun jedoch bei Norbert Greinacher und Heinz Schuster in dem Artikel 'Elite und Masse', den sie gemeinsam für das Handbuch der Pastoral-

82) P.R. Hofstätter zitiert bei W. Schöllgen, Konkrete Ethik 224.

83) Ebd. 224.

84) Ebd. 227.

85) Vgl. oben 186ff.

theologie⁸⁶ geschrieben haben. Ihrer Beurteilung von Masse und Vermassung liegt der Artikel 'Masse' von René König im Fischer-Lexikon 'Soziologie'⁸⁷ zugrunde, der wie Hofstätter diese Termini in die Soziologie des kollektiven Verhaltens und der größeren qualifizierten Gruppen in der Gesellschaft verweist.

Die Herausbildung eines modernen Masse-Begriffs wird bei Greinacher und Schuster ähnlich wie bei Tillich und Schöllgen mit Bevölkerungszunahme und Industrialisierung erklärt, welche im 19. Jahrhundert "vor allem in den gehobeneren sozialen Schichten eine zunehmende Furcht vor der zahlenmäßigen Zunahme und dem politischen Einfluß der unteren sozialen Schichten, die man als 'Masse' bezeichnete"⁸⁸, entstehen ließ. Diese Furcht führte unter dem Einfluß der Veröffentlichungen von Thomas Robert M. Malthus in verschiedenen Ländern sogar zu einer eheverbietenden Gesetzgebung für die unteren Schichten. Im Schrifttum von Le Bon, Jacob Burckhardt und Ortega y Gasset habe sich die Angst des gehobenen Bürgertums vor Entmachtung und allgemeiner Demokratisierung niedergeschlagen. Das weltweite Echo, welches die "stereotypen Begriffe der Vermassung und Uniformierung", wie sie vor allem durch Ortegas 'Aufstand der Massen' propagiert wurden, fanden, sei "nicht so sehr ein Beweis der Richtigkeit der Thesen des Autors", sondern bringe vielmehr "die Überheblichkeit der gehobeneren sozialen Schichten gegenüber den unteren zum Ausdruck."⁸⁹

Bei dieser Kritik übersehen Greinacher und Schuster jedoch nicht, daß es auch heute so etwas wie "Vermassungstenden-

86) Bd II/1, hrsg. von Franz Xaver Arnold, Karl Rahner u.a. Freiburg 1966, hier 79-102.

87) Hrsg. von René König, Frankfurt/M. 1958 u.ö., hier: 166-172.

88) Handbuch der Pastoraltheologie II/1 82.

89) Ebd. 83.

zen" geben kann, die sich vor allem durch mangelnde Strukturierung von Gruppen und Gesellschaft sowie fehlende zwischenmenschliche Beziehungen bemerkbar machten. Es zeichneten sich aber gerade in unserer Gesellschaft im dialektischen Verhältnis dazu deutlich "Tendenzen der Individualisierung, Personalisierung und Rationalisierung" ab; dem einzelnen eröffneten sich "immer weitere und größere Räume der Verantwortung und Entscheidung, vor allem gemessen an der Situation des Individuums in der vorindustriellen Gesellschaft. Dies gilt vor allem dann, wenn man an die Entscheidungen denkt, die der einzelne heute im Hinblick auf die Wahl seines Ehepartners, die Zahl der Kinder, seinen Beruf, seinen Arbeitsplatz, seinen Wohnort usw. zu erfüllen hat; Entscheidungen, in denen heute der Mensch einen viel größeren Spielraum für seine Freiheit hat als früher."⁹⁰

Dieser Hinweis auf den Zustand, in dem sich die Massen in der vor- und frühindustriellen Gesellschaft befanden, ist sehr bedeutsam, denn gerade auf ihn nehmen die kulturpessimistischen Betrachtungen kaum Bezug; sie begnügen sich mit den Mängeln der Gegenwart, die ja nun tatsächlich nicht nur eine bessere als früher ist, zumal sie zweifellos sehr viel kompliziertere Gruppen- und Gesellschaftsstrukturen kennt, die dem einzelnen ein Leben in Verantwortung nicht nur leichter, sondern weithin auch schwerer machen, weil sie keine so festen Verhaltensmuster fördern, wie es die vorindustrielle Gesellschaft noch tat. Vor dieser Kompliziertheit flüchtet der Kulturpessimismus und übersieht, daß die moderne Konsumgesellschaft mit der Menge und Vielfalt der Güter den vielen eine persönliche Lebensweise gestattet, sofern sie von ihrer Freiheit Gebrauch zu machen verstehen.

90) Ebd. 83.

Die Überlegungen zum Problemkreis 'Masse in der Kirche' stellen Greinacher und Schuster unter den ekklesiologischen Aspekt der "Zugehörigkeit zur Kirche". Jedoch legen sie Wert darauf, dieses Thema nicht nur - wie die Dogmatik das gewöhnlich tut - in der "Dimension der Gnade" zu sehen, sondern auch in der der "Gesellschaftlichkeit". In beiden Dimensionen könne sich die Zugehörigkeit zur Kirche sehr verschieden realisieren. "In der Dimension der Gesellschaftlichkeit ... gehört einer um so näher zur Kirche, je größer seine g r e i f b a r e heilsgeschichtliche Funktion ist ..., in der Dimension der Gnade ... der ..., der in tiefster, radikalster Weise diese Gnade, für die die Kirche wirksames Zeichen ist, angenommen hat, also der Märtyrer und der Heilige. Dabei ist nicht zu übersehen, daß - antidonatistisch - d i e s e Nähe zur Kirche nicht identisch ist mit der Nähe der Funktion zur Kirche in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, daß die erste Nähe die in sich und in ihrer Bedeutung für die Kirche wichtigere ist und daß Heilige (und 'Mystiker') von tiefster Gottverbundenheit in der Gnade denkbar sind, die der sichtbaren Kirche als solcher nicht angehören."⁹¹

Diese Unterscheidungen bestimmen bei Greinacher und Schuster den Elitebegriff und verleihen ihm eine komplizierte Vielschichtigkeit⁹². Sie liefern aber zugleich auch ein Kriterium, von dem aus Licht auf den Gegenbegriff der 'Masse' fällt. Greinacher und Schuster lehnen ihn in Auseinandersetzung mit Monzel für den Bereich der Kirche ab, weil er zu undifferenziert sei, um etwas über die verschiedenen Grade auszusagen, in denen der einzelne in der Dimension der Gnade als auch der der Gesellschaftlichkeit zur Kirche gehören kann. Sie entscheiden sich demgegenüber für den Begriff 'Kirchenvolk' als der "Summe aller Getauften". Dieses sei so vielfältig strukturiert und füh-

91) Ebd. 85.

92) Vgl. dazu auch unten 385ff.

le sich in so unterschiedlicher Intensität mit der Kirche verbunden, "daß es irreführend wäre, von einer Masse in der Kirche zu sprechen, vor allem, um sie von der Elite abzuheben"⁹³. Das Schema Elite-Masse stimme für die Kirche weder aus der Sicht der Massenideologie noch aus der Sicht einer Engführung, für die Elite gleich Klerus sei; denn die positive Wertung der Laien in der Kirche erzwingt ebenfalls eine Neubesinnung über dieses Thema. Am ehesten ließen sich die Vielschichtigkeiten im Kirchenvolk mit einem Bild verdeutlichen. Es gebe in der Kirche ein Zentrum von spirituell und gesellschaftlich besonders Engagierten, um das sich mehr oder weniger nah die anderen Getauften sammelten⁹⁴.

Ähnlich wie auf katholischer Seite Greinacher und Schuster erklärt für die evangelische Kirche Heinz-Dietrich Wendland die gewöhnlich pauschale Verurteilung des Phänomens Masse aus bürgerlichem Instinkt. "Es ist geschichtlich und psychologisch wohl begreiflich, daß sich die christliche Gemeinde in dieser Welt der Massen fremd gefühlt hat und fühlt. Dieses Fremdgefühl ist durch die Verbindung der Theologen mit der Abneigung der Kreise bürgerlicher Bildung gegen die Massenwelt noch gesteigert worden; in diesen war die Tradition des christlichen oder des humanistischen Individualismus zu Hause, der verzweifelt versucht, sich gegenüber der Massenwelt zu behaupten."⁹⁵

Dieses Urteil kommt bei Wendland etwas überraschend, denn er hat zuvor in Anlehnung an die Kulturosoziologie Alfred Webers die Folgen des Massendaseins in sehr düsteren Far-

93) Handbuch der Pastoraltheologie II/1 84.

94) Ebd., 87.

95) Heinz-Dietrich Wendland, Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt. ²Hamburg 1958, 206f.

ben geschildert und die "Funktionarisierung" (A. Weber) des Menschen, seine Entwicklung zum "instrumentalen Menschen" (Johannes Kühn⁹⁶) beklagt. Doch verlangt er zugleich, daß die Christen sich der von Technik und Vermassung geprägten Welt stellten, um sie zu vermenschlichen. Der Kirche macht er den Vorwurf, so zu tun, als könne sie an diesem Phänomen vorbei. Das in den Gemeinden besonders stark vertretene kleinbürgerliche und mittelständische Denken breche nur zu gern in den Ruf 'Kampf der Masse' aus, ohne zu erwägen, daß die Masse die Kirche längst erreicht habe. Erreicht einerseits dadurch, daß auch sie sich tagtäglich der rationalen Organisations- und Gliederungsformen (Vereins-, Verbands- und Funktionswesen) bedienen muß, um sich in der modernen Massenwelt behaupten zu können, zum anderen aber auch dadurch, daß die Gemeinden der modernen Großstädte seit langem 'Massengemeinden' sind, an deren Leben jedoch, besonders auf evangelischer Seite, die Masse der Gemeindeglieder gar nicht teilnimmt. "Die Masse ist also in der Kirche selber da, ungegliedert und unbewältigt"⁹⁷ - im Gegensatz zur sonstigen Erscheinungsweise der Massen in der Gesellschaft, die gewöhnlich "organisierte, rational geformte und gelenkte Massen"⁹⁸ seien, durchaus einer geistigen Formung offen. Die Folgerung könne nur sein, daß die Kirche, die in der Massenwelt leben und dienen muß, "zu den Strukturen der Massengesellschaft nicht eine negative Haltung"⁹⁹ einnehme, denn das würde Unbarmherzigkeit und Vernachlässigung ihres Auftrags bedeuten. Sie müsse aus der Enge ihres mittelständisch-kleinbürgerlichen Milieus herausfinden und in den Strukturen der modernen Massengesellschaft ihre Botschaft verkünden.

96) Vgl. ebd. 183ff.

97) Ebd. 208.

98) Ebd. 214.

99) Ebd. 211.

Bei Tillich, Greinacher-Schuster und Wendland hat sich das Bewußtsein durchgesetzt, daß mit dem Phänomen 'Masse' etwas epochal Neues in der Geschichte aufgebrochen ist, das sich nicht nur als Bedrohung beschwören oder verteufeln läßt, gleichsam als Ende aller Kultur. Eine solche Einschätzung mag verständlich sein, solange das Neue in einer Kultur alle Merkmale des ganz anderen, völlig Ungewohnten, in den Rahmen des bisher in einer Kultur Gültigen nicht Hineinpassenden trägt. Zweifellos verhielt es sich mit der neuen Erscheinung 'Masse' bei Le Bon, Burckhardt und Ortega y Gasset so. Sie wurden von ihr überwältigt und konnten sie nur als Bedrohung des Überkommenen erfahren. Doch die Zeit hat das Phänomen in mehreren Perspektiven sehen gelernt, nicht nur den negativen und in der Furcht übermächtig gewordenen. Das zunächst Fremde hat sich durchgesetzt, ist zu einem Faktor der Kultur selbst geworden, die sich dadurch ihrerseits auch im Wesen gewandelt hat. Tillich freilich neigte zu einer Zeit, als man das noch nicht recht wahrhaben wollte, im Gegenschlag zur allgemeinen Verachtung der Masse dazu, die Bewegungen der Neuzeit einseitig nur aus der positiv und religiös gedeuteten Unruhe der Masse zu erklären. Eine spätere Soziologie hat auch seine Übersteigerungen überholt. Aus der allmählich stärker werdenden Vertrautheit mit dem nun nicht mehr Neuen versucht nun auch die Theologie das Phänomen zu reflektieren. Dieses Neue berührt und bedingt wesentlich auch den Begriff der Elite, der im allgemeinen Sprachgebrauch sowie in der Kulturphilosophie und Soziologie ja nicht viel länger beheimatet ist als der der Masse, sehr viel stärker aber als dieser meistens darauf abgestellt ist, restaurativen Tendenzen in der Kultur Vorschub zu leisten.

Am treffendsten dürfte das neue Lebensgefühl und die damit verbundenen Konsequenzen für das Reden von Masse und Elite wohl Gunther Backhaus formuliert haben. "Die Existenz in der 'Masse' ist unser aller Schicksal; sie hat

mit bildungsmäßigem und moralischem Verhalten jedenfalls nicht immer von vorneherein etwas zu tun. Die Führungsschicht unserer Tage unterscheidet sich weitgehend gerade nicht von der 'Masse', wie das nach übereinstimmendem Urteil der Verfechter bei einer Elite der Fall sein müßte. Auch der 'Massen'-Mensch unserer Zeit kann ein Einzelner sein! Selbst der Beste seiner Zeit kann der Typisierung oder der Massenkommunikation nicht entgehen - und es wäre wahrscheinlich müßig, die Frage zu stellen, ob die Masse ihn oder er die Masse prägt. Wer aber glaubt, die Masse meiden und sich von ihrem Verhalten durchgehend distanzieren zu können, der wird sich der Möglichkeit, Einfluß auszuüben, begeben ... Für Zahrnt heißt Elite, 'sein Geschick verantwortlich in die Hand nehmen'. Nun gut - aber was heißt das heute? Die soziale und wirtschaftliche Verflechtung der modernen Welt setzt uns allen Grenzen bei dem Bemühen, uns völlige Entscheidungsfreiheit zu bewahren. Die Möglichkeit, Einzelner zu sein, hat sich verlagert. Man tut gut daran, das zu bedenken."¹⁰⁰

5. Persönlichkeit und Masse oder das 'Ende der Neuzeit' bei Guardini

Backhaus, der aus der Tradition der evangelischen Sozialethik kommt, faßt zusammen, was vor ihm auf katholischer Seite ausführlicher und gedanklich schärfer Romano Guardini¹⁰¹ zu verstehen versuchte. Für Guardini steht fest, daß die Voraussetzung aller kulturphilosophischen Elitetheorien, die autonome Persönlichkeit, wie sie sich seit der Emanzipationsbewegung der Renaissance vom Mittelalter herausgebildet hat, eine Erscheinung der zu Ende gegangenen Neuzeit ist, auch wenn die gewohnte Darstellung der europäischen Geistesgeschichte sich bisher immer noch an ihr

¹⁰⁰) G. Backhaus, Elite oder Führungsschicht 371.

¹⁰¹) Besonders in: Das Ende der Neuzeit. Würzburg 1950 u.ö.

orientiere. Die Haltung der autonomen Persönlichkeit "drückte sich philosophisch in der Theorie vom Subjekt als dem Grund alles Begreifens; politisch im Gedanken der bürgerlichen Freiheiten; lebensmäßig in der Vorstellung aus, das menschliche Individuum trage eine innere Gestalt in sich, welche fähig und verpflichtet sei, sich aus sich selbst heraus zu entfalten und nur ihreigenes Dasein zu verwirklichen.

Dieser Gedanke scheint aber mit einer bestimmten soziologischen Struktur, nämlich der bürgerlichen, verbunden zu sein - der Begriff des 'Bürgerlichen' in seiner weitesten Bedeutung genommen, welche sowohl den auf rationale Klarheit ausgerichteten, Sicherheit suchenden Menschen, wie auch seinen Gegenpol, den Romantiker und Bohémien; sowohl den Menschen der durchschnittlichen Ordnung wie den der Ausnahme, das Genie, umfaßt."¹⁰²

Im Zusammenhang mit Industrie, Technik, Planung und der Heraufkunft der vielen bildet sich dazu die äußerste Gegenform, die 'Masse', welches Wort bei Guardini nichts "Unwertiges" meint. Es steht bei ihm für eine "menschlich-geschichtliche Grundform"¹⁰³ einer bestimmten Epoche, sowie auch 'Persönlichkeit' eine solche war, allerdings einer vergangenen oder doch vergehenden, der Neuzeit. Die Gegenwart kann wohl noch "höchst entwickelte Individuen" hervorbringen, die Stil und Ethos der Masse bestimmen, doch sind das nicht mehr die Persönlichkeiten der vergehenden Kultur, denn sie stehen selbst unter den Gesetzen der Technik, Organisation und Norm. Diese Führer sind nur noch "Komplement der Vielen ...; von anderen Funktionen als sie, aber gleichen Wesens mit ihnen"¹⁰⁴.

Doch impliziert eine solche Äußerung bei Guardini keinen Kulturpessimismus. Denn, so schreibt er, wenn es nicht

102) R. Guardini, Ende der Neuzeit 65.

103) Ebd. 66.

104) Ebd. 67.

mehr Persönlichkeit gebe, so doch Person; Einmaligkeit, Unersetzbarkeit und Unvertretbarkeit des einzelnen, besonders dann, wenn er sich unter Gottes Anruf gestellt weiß. Dies ließe sich auch in der Masse bewahren, die Einordnung in die großen "Lebens- und Werkgefüge" verlange. Sie müsse die Möglichkeiten zur Freiheit und Mündigkeit keineswegs zerschlagen. Wohl könne man heute das alte Persönlichkeitsideal nicht mehr absolut setzen; das sei nur in Gesellschaften mit überschaubarem Gefüge möglich gewesen. Doch Freiheit, Mündigkeit, Personalität würden auch in der Massengesellschaft trotz Kargheit des Lebens und Existenzstrenge gebraucht, damit diese die großen Zukunftsaufgaben überhaupt lösen könne. Das schwierigste Problem sei dabei der rechte Machtgebrauch, zu dem alle, Elite und Gesamtheit, erst noch erzogen werden müßten. Auf eines aber würden die Menschen der Gegenwart und Zukunft ganz gewiß nicht verzichten können: "Kameradschaft im Dasein"¹⁰⁵.

Guardini tastet und sucht nach etwas, das für ihn, selbst Träger des alten Persönlichkeitsideals, nur dunkel erahnbare ist. Er trifft sich in seinen grundsätzlichen Aussagen mit Tillich und Backhaus, jedenfalls dann, wenn man den Kern ihrer Äußerungen freilegt und von deren aktuellen Anlässen absieht. Ihnen ist die Tendenz gemeinsam, die große Kluft zwischen Masse und Bildungsträgern, die im Laufe der historischen Entwicklung seit der Renaissance immer größer wurde, zu überbrücken. Geist verlange nach dem Humus der Masse, heißt es bei Tillich; auch die Führungsschichten des geistigen und politischen Lebens seien vom Geist und Stil des Massenzeitalters geprägt, stellt Backhaus fest. Beides sieht Guardini konsequent in ideen-ge-

105) Ebd. 73, vgl. 94. - Siehe dazu auch R. Guardini, Die Macht. Würzburg 1952 u.ö., 73ff. Die Gedanken zum Ende der Neuzeit klingen bei Guardini schon sehr früh an, vgl. Briefe vom Comer See. Mainz 1927, 92ff. Zu ihrer Würdigung sei auf Walter Dirks verwiesen: Das Ende der Neuzeit ist nicht das Ende des Menschen. In: Das schmutzige Geschäft? Olten 1964, 153-167.

schichtlichen Zusammenhängen begründet und sich heute ständig mit Notwendigkeit vollziehen, wobei er in Unge-
wißheit darüber, wohin diese Bewegung führen werde, sie
zurückhaltend beobachtet. Wie unterschiedlich jeweils
auch die theoretische Begründung im einzelnen sein mag,
Tillich, Backhaus und Guardini kommen darin überein, daß
die Zeiten der souveränen Persönlichkeit und damit auch
des Genies, soweit dieser Begriff mit ersterem identisch
ist oder ihn voraussetzt - und nur so weit - vorbei sind
und neue 'Persönlichkeits'-Ideale an ihre Stelle treten.
Diese ideengeschichtliche Betrachtungsweise findet ihre
Ergänzung in den Beobachtungen der Massenpsychologie. Da-
durch aber wird jenes Eliteideal, das sich vor allem in
der Nachfolge von Ortega y Gasset herausgebildet hat und
das Elite als eine Versammlung souveräner Persönlichkei-
ten versteht, von zwei verschiedenen Positionen aus radi-
kal in Frage gestellt. Es ist erstaunlich, daß dieses
Ideal auch in der Theologie auf so breite Zustimmung
stieß, obwohl diese es von grundsätzlichen Positionen
des christlichen Glaubens aus immer mit einem Fragezei-
chen versehen muß.

III DER STELLENWERT DES ELITEBEGRIFFS IN DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE

1. Anwendungsbereiche des Begriffs

Welchen Stellenwert der Elitebegriff in einer Theorie tatsächlich einnimmt, läßt sich daran abschätzen, wie weit er auf bestimmte gesellschaftliche Gruppierungen, in unserem Fall auch auf kirchliche Gruppierungen, konkret bezogen wird. Es wird die Behauptung gewagt, daß er dort am weitesten durchdacht ist, wo diese Beziehung bewußt gesucht wird, weil der Begriff dadurch eine Verbindlichkeit gewinnt, die auf seine Definition zurückwirken muß. Unter dieser Rücksicht sollen noch einmal die Elite-Konzeptionen der beiden vorangehenden Kapitel befragt werden.

Deutlich ist die Anzielung bestimmter Gruppen oder Schichten dort, wo der Begriff der Soziologie folgt oder von ihr angeregt ist. Monzel rechnet in seinem Artikel im Staatslexikon zu den Eliten herrschafts- oder führungsberechtigte Kleingruppen "staatlicher, kultureller, wirtschaftlicher, religiöser oder anderer Art"¹, ohne das näher auszuführen, doch läßt der Zusammenhang erkennen, daß er damit jene Inhaber gesellschaftlicher Spitzenpositionen meint, die auch von Stammer, Dahrendorf und anderen genannt werden².

Ein ähnlicher Befund liegt bei Messner vor. Für ihn geht es bei der Elitenbildung um die "Besetzung von Schlüsselstellungen ... im freien Wettbewerb mit allen in der Gesellschaft vorfindlichen Kräften, seien es Stellungen in der Jugendbildung oder Erzieherbildung, im geistigen, wis-

1) N. Monzel, in: StL II⁶ 1162.

2) Vgl. oben 134 und 152.

senschaftlichen, kulturellen, wirtschaftlichen, sozialen Leben, seien es Funktionärsstellungen in Parteien und Verbänden, Stellungen in Presse, Rundfunk, Fernsehen, im Dienste einer verantwortungsbewußten öffentlichen Meinung"³. Messners Aufzählung ist etwas konkreter als die von Monzel, scheint aber unter 'Schlüsselstellungen' nicht nur Spitzenpositionen zu verstehen, sondern auch jene Mittelschicht, die Schöllgen als eigentliche Elite annimmt (siehe die "Stellungen in der Jugendbildung oder Erzieherbildung"). Im übrigen schafft sich Messner durch die Verknüpfung des Begriffs des Funktionärs mit dem der Elite die Möglichkeit, Strukturen der modernen Massengesellschaft gerecht zu werden. Das hat eine weitgehende Versachlichung des Elitebegriffs zur Folge. In seinem schon erwähnten Kommentar zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils erwähnt Messner dann auch eindeutiger als früher als erstes Kennzeichen demokratischer Eliten "die unbestreitbare Zuständigkeit auf Sachgebieten" noch vor sozialem Humanismus und Reife der Persönlichkeit "kraft letzter Wahrheits- und Wertüberzeugungen"⁴. Das kommt der Funktionselite bei Stammer sehr nahe.

Schöllgen ist bei der Benennung gesellschaftlicher Eliten ebenfalls sehr konkret, nur denkt er dabei nur zum Teil an die selben Kreise wie Monzel und Messner; bei ihm stehen an der gesellschaftlichen Spitze große Einzelne und ein sie umgebender Ring von bedeutenden Männern, die nur halb zur Spitze, ansonsten zur oberen Mittelschicht gehören⁵. Die große Wertschätzung des politischen wie geistigen Genies und seiner Bedeutung im Gang der Geschichte dürfte bei Schöllgen auf den Einfluß Schelers und Toyn-

3) J. Messner, Du und der andere 153f.

4) Ebd. 154.

5) Vgl. die Aufzählung oben 187.

bees zurückzuführen sein⁶. Vergißt er in diesem Punkt Guardinis Ausführungen zum Thema Persönlichkeit, die er doch im Zusammenhang mit dem Problem der Vermassung anführt?⁷

Ermecke definiert Elite als 'Sozialprinzip', für jede Gesellschaft gültig, die dem Menschen einen Freiheitsraum beläßt. Er gibt deshalb für den gesellschaftlichen Bereich keine konkreten Hinweise. Wenn er Elite allerdings als Verbindung zwischen Führung und Gefolgschaft versteht, dann könnte damit in einem größeren gesellschaftlichen Rahmen nur eine Mittelschicht gemeint sein⁸.

Im kirchlichen Bereich bildet nach Ermecke vor allem der Klerus eine Elite, näherhin eine 'geistliche' Elite, die durch besonders hervorragende Laien ergänzt wird, deren Funktionen in diesem Zusammenhang von ihm jedoch nicht genannt werden. Diese wenig präzisen Hinweise sind typisch für die Behandlung des Themas im kirchlichen Bereich. Dort, wo diese nicht mehr der Soziologie folgt, fallen die Angaben, wer denn nun die Elite sein solle, häufig geradezu spärlich aus. Das ist selbst bei Monzel und Schöllgen zu beobachten, sobald sie von religiösen und kirchlichen Eliten sprechen. Sofern Elite nicht mit der kirchlichen Hierarchie gleichgesetzt wird, finden sich als Eliten aus dem Bereich der Organisationen und Verbände in der katholischen Soziallehre zum Beispiel genannt: Kreise der christlichen Arbeiterjugend JOC (David⁹), das Opus Dei und die Katholische Aktion (Häring¹⁰), die MRA (Bewegung für moralische Aufrüstung)

6) Vgl. oben 186.

7) Vgl. oben 243f.

8) Vgl. G. Ermecke, Führung-Elite-Gefolgschaft 123f.

9) Vgl. J. David, in: Katholisches Soziallexikon 197.

10) Vgl. B. Häring, Macht und Ohnmacht 178f und 187; vgl. auch ders., Gegenwärtige Heilstunde 465; ders., Das Gesetz Christi II 429.

(S c h ö l l g e n¹¹). Im hauptsächlich spirituellen Bereich Père de Foucaulds 'Kleine Brüder' und die Kreise junger Familien (H ä r i n g¹²), die Dritten Orden (S c h ö l l g e n¹³) und - ganz allgemein - Beter und Büsser, Gottesgelehrte und Seher, Propheten und Hirten (M o n z e¹⁴). Lediglich Bernhard Häring schenkt dem Versuch, für den kirchlichen Bereich Eliten anzugeben, breiteren Raum. Zu den Eliten der Kirche zählt er zunächst die Heiligen, die Reformer und die großen Ordensleute sowie die Orden überhaupt, sodann die Amtsträger (Papst-Bischöfe-Priester), aber auch die "Charismatiker aus dem Laienstand"¹⁵.

Bei Erwähnung der Amtsträger betont Häring, daß ihre Gewalt nicht vom Volke komme, sondern "Gnadengabe Gottes" sei und sie durch eine reiche Gliederung von diesem abgehoben, aber auch durch eben diese Gliederung mit ihm verbunden seien¹⁶. Er scheidet Amtsträger und Charismatiker, betont aber zugleich, daß die besondere Weihe zu den Ämtern der Kirche, "ein hohes zur Heiligkeit verpflichtendes Charisma" bedeute und der Priester ein "charismatischer, prophetischer Mensch" bleiben müsse, wobei er allerdings auch die Gefahr sieht, daß der Priester heute leicht zu einem "bürokratischen Beamten" im Sinne Max Webers werden könnte¹⁷.

Den Laien kommt bei Häring neben ihrer besonderen religiösen Prägung die Aufgabe zu, Bildungs- und Führungseliten in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen zu bilden. Sie stünden unter dem allgemeinen Priestertum und hätten das "Weltamt" der Kirche wahrzunehmen: "Wenn das

11) Werner Schöllgen, Aktuelle Moralprobleme. Düsseldorf 1955, 183.

12) Macht und Ohnmacht 178f.

13) Vgl. Konkrete Ethik 336-339.

14) Solidarität und Selbstverantwortung 393.

15) B. Häring, Macht und Ohnmacht 168.

16) Ebd. 167f.

17) Vgl. ebd. 168-171.

Christentum nicht über wahrhaft religiöse und zugleich gesellschaftlich einflußreiche Laieneliten verfügt, steht die Kirche mit dem Klerus in den entscheidenden Dingen abseits vom großen Leben."¹⁸ Es gebe deshalb nicht nur eine allgemeine Bildungsaufgabe der Kirche, sondern eine ganz spezielle des Klerus an den Laien. Als Beispiele für starke Eliten religiös geschulter und welt-offener Laien nennt Häring dann die im summarischen Überblick eben schon erwähnten Beispiele. Diese trügen dazu bei, daß die Kirche als Ekklesia 'Elite' sei, 'Salz der Erde' - so sehr sie auch immer zugleich 'Kirche der Sünder' ist¹⁹.

Sehr viel spärlicher noch als auf katholischer Seite fallen die Hinweise, wer zur Elite im religiös-kirchlichen Raum gehöre, auf evangelischer Seite aus. Thieliicke gibt eine allgemeine Definition, nennt aber nicht die Bezugsgruppen, die er im Auge hat. Bei Gloege wird die Gemeinde unterschiedslos zur Elite; Backhaus lehnt den Begriff für Gesellschaft und Kirche ab. Bei Karrenberg bilden die Elite in der Kirche jene, die um ihre "mitmenschliche Verantwortung wissen". Als Beispiel nennt er die Gruppen, die sich im Dritten Reich im Widerstand zusammenfanden (Elite in der Opposition!)²⁰. Zahrnt spielt den Begriff wie Thieliicke stark in das Individualethische hinüber und versteht unter religiösen Eliten solche, von denen gelten kann, was Martin Luther über die "gesunden Helden" und "Wunderleute" gesagt hat. Sie stellten "ein völlig unberechenbares und unverfügbares Element in der Geschichte"

-
- 18) Ebd. 176; vgl. auch Bernhard Häring, Würde und Auftrag des Laien in der Kirche. In: Die gegenwärtige Heilstunde. Ges. Aufsätze. Freiburg 1964, 456-465, vgl. auch ebd. 96f; ders., Das Gesetz Christi. München 1967, hier: II 88, 429 und III 618.
19) B. Häring, Macht und Ohnmacht 165f.
20) F. Karrenberg, Gestalt des Westens 65.

dar. "Man kann sie nicht machen, sondern sie müssen von Gott selbst geschaffen werden."²¹ Elite hat deshalb bei ihm einen "praedestinationianischen Hintergrund"²². Als Vorbild für heutige Eliten nennt Zahrnt die Tertiärer des Mittelalters²³.

Im ersten Teil der Arbeit wurde die Frage nach den konkreten Angaben, wer denn nun zu welcher Elite gehöre, im Zusammenhang mit dem Thema 'Elitenvielfalt in der demokratischen Massengesellschaft: gesamtgesellschaftliche und sektorale Eliten'²⁴ gestellt. Eben nach dieser Elitenvielfalt wird auch hier gefragt, nun aber in Hinblick auf die Kirche. Im ersten Teil ging es darum, wie Vielfalt und Einheit miteinander harmonisieren können, in welchen Beziehungen das Elitenproblem mit dem Pluralismus der demokratischen Massengesellschaft steht. Die in diesem Kapitel angeführten Teil-Eliten in der Kirche lassen sich kaum als Vielfalt ansprechen, allenfalls als ein Ausschnitt, und es ist auch nicht zu sehen, wie diese Teil-Eliten zu einer Gesamtelite zusammenfinden könnten, obwohl sie doch einen besonders starken Einheitsgrund besitzen, den christlichen Glauben. Die angegebenen Beispiele gehören, sieht man von den Amtsträgern ab, einerseits in den Bereich der mehr oder minder lockeren spirituellen Vereinigungen, andererseits in den der Organisationen und Verbände. Beide aber sind der Struktur nach etwas völlig Verschiedenes. Zielen erstere ganz auf die persönliche - und oft nur private, nicht auch gesellschaftlich relevante - Lebensgestaltung aus christlichem Geist ab, so wäre bei den kirchlichen Organisationen und Verbänden aufgrund ihrer Geschichte erst noch der Frage nachzugehen, "in welchem Maße Vereinstätigkeit das christliche Leben gefördert hat

21) Beide Zitate: H. Zahrnt, Probleme der Elitebildung 23.

22) Ebd. 23.

23) Vgl. ebd. 45.

24) Vgl. oben 14off.

oder in welchem Verhältnis grundsätzlich Vereinszugehörigkeit und christliche Lebensgestaltung stehen"²⁵. Erst danach könnte über eine mögliche Zusammengehörigkeit von spirituellen sowie gesellschafts- und kirchenpolitischen Vereinigungen gesprochen werden.

Dem Problem Gesamtelite - Teil-Eliten widmet sich keiner der angeführten Autoren ausdrücklich; bei Messner geschieht das allerdings implizit, da er die Teil-Eliten der westlichen Welt in letzten Wahrheits- und Wertüberzeugungen zusammengeführt sehen möchte²⁶. Für den kirchlichen Bereich wird dieses Problem jedoch weder auf katholischer noch evangelischer Seite angegangen, obwohl es ja auch in der Theologie und in der kirchlichen Praxis ein Pluralismus-Problem gibt. Für den gesellschaftlichen Bereich zielt nur der zum Eliteproblem noch nicht erwähnte Heinz-Dietrich Wendland diese Frage an. Die vom (weltanschaulich-geistigen) Pluralismus bedrohte Gesellschaft könne keineswegs allein durch die Anerkennung sozial-ethischer Grundnormen zur Einheit finden, "vielmehr erst durch eine Elite, die an diese glaubt, sich an ihnen bildet und es wagt, sie, wie unvollkommen auch immer, zu leben und zu verwirklichen."²⁷ Wendland entwickelt einen normativen Elitebegriff im Horizont evangelischer Sozial-ethik und wendet ihn dennoch nur auf die Gesellschaft an, und da in einem bezeichnenden Kontext: Kritik der Herrschaft. Vermeidet er den Begriff für die Kirche bewußt?

Hinter der allgemeinen Scheu in den Soziallehren, den Elitebegriff für den kirchlichen Bereich zu konkretisieren, scheinen sich grundsätzliche Probleme zu verbergen.

25) Joachim Giers, Katholische Organisationen. In: Evangelisches Staatslexikon. Hrsg. von H. Kunst und S. Grundmann. Stuttgart-Berlin 1966, 874-876, 874.

26) Vgl. oben 193.

27) Heinz-Dietrich Wendland, Botschaft an die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart. Hamburg 1959, 223.

Anders läßt es sich nicht erklären, daß man gern von der Notwendigkeit einer Elitebildung spricht, sich dann aber so ratlos zeigt, wenn es darum geht anzugeben, wer in das entworfene Bild im kirchlichen Bereich hineingehöre. Selbst die Amtsträger werden gewöhnlich nur mit Einschränkungen und unter Erhebung besonderer moralischer Ansprüche als Elite bezeichnet, obwohl die Soziologie des öfteren das Beispiel gibt, zumindest die Spitzen der Hierarchie, die auch gesellschaftlich Einfluß besitzen, als Elite zu verstehen. In diesem Sinn ist von einer kirchlichen Elite bei Stammer und Dahrendorf die Rede²⁸. Die historischen Untersuchungen der Ranke-Gesellschaft zum Eliteproblem, die bei Thielicke und Backhaus eine so bedeutende Rolle spielen, nennen aus dem religiös-kirchlichen Bereich als Eliten und Stätten der Elitebildung unter anderem die Orden, hier im einzelnen die Societas Jesu und das evangelische Pfarrhaus²⁹. Thielicke und Backhaus gehen aber darauf nicht ein. Auch die katholische Soziallehre verhält sich bezüglich der Identifizierung von Orden und Elite sehr abwägend.

Vielleicht liegt hinter dieser Zurückhaltung ein sehr richtiges Gespür für die eigenen Dimensionen der Kirche. Mit Greinacher und Schuster wird man sagen müssen, daß die Nähe zur Kirche in der Dimension der Gnade nicht identisch ist mit der "Nähe der Funktion zur Kirche in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit"³⁰. Das aber macht es letztlich so schwierig, konkret "Eliten" in der Kirche zu benennen, weil das Spannungsverhältnis zwischen diesen beiden Dimensionen den Elitebegriff ständig relativiert. Wahrscheinlich ist dieses Wissen der eigentliche Grund der auffälligen Zurückhaltung, auch wenn das gewöhnlich nicht artikuliert wird. - Fehlt aber eine eingehende Dar-

28) Vgl. oben 134 und 152.

29) Vgl. Führungsschicht und Eliteproblem 17ff, 25ff, 35ff.

30) N. Greinacher - H. Schuster, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1 85.

stellung der Teil-Eliten, dann muß mit Notwendigkeit auch das Thema Teil-Eliten - Gesamtelite ausfallen, damit aber auch das gegenwärtig so brennende Problem nicht nur der strukturellen und institutionellen, sondern auch der geistigen Einheit und Pluralität auch in der Kirche. Doch muß zugegeben werden, daß dieses zu der Zeit, als die meisten der hier angeführten Elitetheorien in den Soziallehren entstanden, nämlich in den fünfziger Jahren, noch nicht mit der Notwendigkeit eine theoretische Durchdringung verlangte, wie das heute der Fall ist³¹.

2. Zurückhaltung gegenüber dem Elitebegriff bei von Nell-Breuning, Gundlach und Klüber

Vielleicht entspringt es auch der Ahnung um die eigenen Dimensionen der Kirche, daß das Thema Elite nicht nur am Rande sozialethischer Erwägungen steht, sondern bei bedeutenden Vertretern der christlichen Soziallehre mit einem breiten Schrifttum, wie etwa bei Gustav Gundlach, Joseph Höffner, Franz Klüber und Oswald von Nell-Breuning überhaupt nicht, in belanglosen Zusammenhängen oder unter negativem Vorzeichen erscheint. Als Beispiele seien Oswald von Nell-Breuning und Gustav Gundlach näher angeführt.

Sieht man von Nell-Breunings gesammelte Aufsätze und Vorträge in "Wirtschaft und Gesellschaft heute" daraufhin durch, so fällt auf, daß 'Elite' selbst dort nicht ge-

31) Das Problem des gesellschaftlichen Pluralismus bedenkt unter Berücksichtigung von Positionen der katholischen Soziallehre Axel Gehring, Zur Theorie der pluralistischen Gesellschaft. In: StdZ 189. Band (97.Jg. 1972) 237-247. - Für die Kirche stellt sich gegenwärtig das Problem des Pluralismus mit einer Gewalt, die an die Fundamente rührt und ihre gesamte Theologie betrifft. Vgl. dazu Karl Rahner, Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche. In: Schriften zur Theologie IX. Einsiedeln 1970, 11-33; Otto Semmelroth, Recht und Grenzen eines Pluralismus in der Theologie. In: StdZ 189. Band (97.Jg. 1972) 75-85.

braucht wird, wo dieser Begriff sich in der Skala der Ausdrucksmöglichkeiten geradezu anböte. So heißt es etwa in einem Vortrag über 'Die Stellung des Unternehmers und des Arbeiters im Betrieb', die "wertvollen Menschen" suchten immer auch Verantwortung, um an ihr als Persönlichkeiten zu wachsen und zu reifen.³² Oder in einem Vortrag über 'Menschenführung und Verantwortung': "Für jeden Menschen ist das Maß der Verantwortung, das er trägt, bestimmend dafür, wie er als Mensch, als Persönlichkeit, als Charakter wächst."³³ In demselben Aufsatz spricht er davon, daß zu dieser Menschenführung ein "gewisses Maß von Überlegenheit" gehöre; einen Absatz weiter gebraucht er völlig unbefangen den Ausdruck "Führer" und spricht eine Seite weiter von der Bedeutung des eigenen Beispiels bei den Führenden³⁴. Im Aufsatz 'Soziale Aufgaben und Bildung des Klerus' betont er die Notwendigkeit, daß die Priester zu 'Vollmenschen' und 'Vollchristen', "also ganz wesentlich auch mit ihrer gesellschaftlichen Wesensanlage" heranwachsen, um wirklich sozial tätig sein zu können³⁵. Zu dieser Tätigkeit gehöre es, auch Laienkräfte heranzuziehen und heranzubilden. In diesem Zusammenhang verweist von Nell-Breuning auf die 'Actio catholica'.³⁶ Auffällig ist auch das Fehlen des Elitebegriffs in dem Aufsatz 'Wesens- und Ordnungsbild der menschlichen Gesellschaft'. Von Nell-Breuning zählt unter den gesellschaftlichen Gebilden und Beziehungen 'gewillkürte Vergesellschaftungen' und 'Vergemeinschaftungen und Verbundenheiten' auf; als Beispiele nennt er für sie das "Führungs-Gefolgschafts-Verhältnis; Freund-

32) Vgl. Oswald von Nell-Breuning, Wirtschaft und Gesellschaft heute III. Freiburg 1960, 237-252, 246.

33) O.v.Nell-Breuning, Menschenführung und Verantwortung. In: Wirtschaft III, 397-403, 405.

34) Vgl. ebd. 400f.

35) O.v.Nell-Breuning, Wirtschaft und Gesellschaft heute II. Freiburg 1957, 353-356, 355.

36) Vgl. ebd. 356.

schaft; - Verband, Gruppe, Bund; - Masse, Klasse; eine Sonderstellung einnehmend 'Stand'"³⁷. Nicht genannt ist Elite. Ebenso fehlt der Begriff in dem Versuch von Nell-Breunings, aus allen Gebieten der Gesellschaft "hervorragend bedeutsame Leistungen" und die diesen zugehörigen Leistungsgemeinschaften aufzuführen.³⁸

Es mag nun vielleicht belanglos erscheinen, daß von Nell-Breuning 'Elite' in seinen gesammelten Vorträgen und Schriften nicht (an anderer Stelle - wie noch zu zeigen sein wird - negativ) verwendet; schließlich ließen sich eine Reihe berühmter Soziologen aufführen, bei denen er auch keine oder eine untergeordnete Rolle spielt, obwohl dem Begriff in der Soziologie ein viel größeres Gewicht zukommt als in der Christlichen Soziallehre. Doch gibt es bei von Nell-Breuning Anzeichen dafür, daß er ihn bewußt vermeidet. 1958 fand in München der Erste Internationale Kulturkritiker-Kongress statt, auf dem von Nell-Breuning ein Referat zum Thema "Unsere Gesellschaft und ihr kulturelles Gesicht" hielt. Er behandelte darin vor allem die Probleme der Demokratie und warnte vor ihrer Entartung durch übergroßen Einfluß von 'pressure groups'. In einem Diskussionsbeitrag, der dem Umfang nach schon einem kleinen Korreferat entsprach, ergänzte Nikolaus Monzel von Nell-Breunings Ausführungen durch den Hinweis auf die Notwendigkeit von Eliten für die moderne Demokratie, wobei er gerafft den Inhalt seines Artikels 'Elite' im Staatslexikon wiedergab³⁹. Es ist bezeichnend, daß von Nell-Breuning darauf mit keinem Wort einging, obwohl er zu einem anderen Diskussionsbeitrag von Hannah Ahrendt sehr aus-

37) O.v.Nell-Breuning, Wirtschaft und Gesellschaft heute I. Freiburg 1956, 17-40, 19.

38) Vgl. ebd. 33.

39) Vgl. Untergang oder Übergang. 1.Internationaler Kulturkritiker-Kongress in München 1958. München-Gräfelfing 1959, 208-211.

fürhlich Stellung nahm⁴⁰.

Nun fehlt aber der Elitebegriff bei von Nell-Breuning nicht gänzlich. Für die Weise, wie er sich mit ihm auseinandersetzt, wenn er ihm entgegengebracht wird, mögen zwei Beispiele stehen. In einem Aufsatz über breite Vermögensstreuung schreibt er, als ihr gesellschaftspolitisches Ergebnis sei zwar nicht eine 'klassenlose' Gesellschaft zu erwarten, wohl aber eine "klassenfreie Gesellschaft allgemeiner Wohlhabenheit mit wirklich freiem Aufstieg der Begabten und Tüchtigen und als dessen Kehrseite Abstieg der Untüchtigen und Versagenden ('Zirkulation der Eliten')"⁴¹. In der Soziologie wird 'Zirkulation der Eliten' geradezu als terminus technicus zur Kennzeichnung von gesellschaftlichen Auf- und Abstiegsprozessen gebraucht. In eben diesem Sinn verwendet ihn auch von Nell-Breuning und setzt ihn deshalb in Anführungszeichen. Mehr geschieht nicht.

In dem von von Nell-Breuning und Hermann Sacher herausgegebenen Wörterbuch der Politik finden sich zwei Stellen, in denen auch von Nell-Breuning ausdrücklich von Elite spricht, jedoch in einem Zusammenhang, der den Begriff abwerten muß. Von Nell-Breuning kritisiert die kollektivistischen Systeme wie Faschismus, Nationalsozialismus und Kommunismus und stellt fest: "Die heutigen kollektivistischen Systeme sind gekennzeichnet durch die verschiedenen Höchstwerte, um die sich die das Kollektiv tragende und bestimmende E l i t e schart."⁴² Diese Höchstwerte seien in erster Linie ungeistiger, materieller Art. An-

40) Vgl. ebd. 211ff. Es wäre natürlich denkbar, daß der Herausgeber der Referate und Diskussionsbeiträge von Nell-Breunings Antwort an Monzel nicht drucken ließ. Doch dürfte das wohl nur geschehen sein, wenn diese Erwidrerung belanglos war.

41) Oswald von Nell-Breuning, Aktuelle Fragen der Gesellschaftspolitik. Köln 1970, 68.

42) O.v. Nell-Breuning, Kollektivismus. In: Wörterbuch der Politik, H. 5: Gesellschaftliche Ordnungssysteme.

²Freiburg 1956, 171-176, 174.

ders gewendet formuliert er dann bezüglich des Nationalsozialismus noch einmal: "Elite ist die Kerntruppe, die den systemeigenen Höchstwert vertritt oder verkörpert."⁴³ Im Nationalsozialismus sei das der biologische der Rasse gewesen.

Dieser von Nell-Breuning vorgezeichneten Linie folgt das Wörterbuch der Politik fast ausschließlich, auch in den Artikeln, die nicht von ihm selbst geschrieben wurden. Der Begriff Elite erscheint hauptsächlich in Verbindung mit der Kritik an den neuzeitlichen 'Ismen'; bei Waldemar Gurian für den Bolschewismus⁴⁴, bei Hermann Sacher für den Chinesischen Kommunismus und den Faschismus⁴⁵, bei Jakob Hommes für den Existentialismus⁴⁶. Aus diesem Rahmen fallen lediglich zwei Stellen. Die schon erwähnte, in der Gustav Ermecke in seiner Systematisierung der Sozialprinzipien von 'Elite' als verbindender Schicht zwischen Führung und Gefolgschaft spricht⁴⁷ und eine zweite, in der Julius Dorneich die Wichtigkeit einer Elite auch für die Demokratie betont. Demokratie soll sich nach ihm von unten her, aus kleinen, organischen Gemeinschaften aufbauen. Dadurch löse sich auch die Frage der Bildung von Eliten. "Es ist eine Lebensfrage jeder Demokratie, daß sie nicht Masse 'bleibt', sondern in allen Schichten eine politisch tragfähige Elite bildet, keinen abgeschlossenen, bevorrechteten Stand wie es die Aristokratie (der Geburts-, Beamten- oder Geldadel) früher war, sondern eine Schicht führender Persönlichkeiten, die sich aus der politisch verantwortungsvollen Arbeit aller Gruppen und Gemeinschaften herausbilden."⁴⁸

43) O. v. Nell-Breuning, Nationalsozialismus. In: ebd. 325-334, 327.

44) Waldemar Gurian, Bolschewismus. In: ebd. 7-35, 27.

45) Hermann Sacher, Chinesischer Kommunismus. In: ebd. 35-60, 48; ders., Faschismus. In: ebd. 77-100, 81 und 83.

46) Jakob Hommes, Existentialismus. In: ebd. 59-72, 68.

47) Vgl. oben 197.

48) Julius Dorneich, Organische Staatsordnung. In: Wörterbuch der Politik, H. 2: Staatslehre. ²Freiburg 1957, 171-192, 176.

Die Gründe, warum von Nell-Breuning Elite so gut wie gar nicht in einem positiven Sinn gebraucht, lassen sich nur errahnen. Möglicherweise liegen sie in seiner Überzeugung, "daß der Mensch als von Christus Erlöster und zum Heil Berufener von mir als Gleichstehender zu achten, zu werten und zu schätzen, in Gott zu lieben ist und daß diese Gleichschätzung jede Herablassung, jedes Wohlwollen 'von oben herab' unmöglich macht, daß sie aber die ganze innere und äußere Haltung gegenüber den Mitmenschen ungeachtet des Rangunterschiedes auf der sogenannten gesellschaftlichen Stufenleiter bestimmt und gestaltet - oder in Wahrheit nicht vorhanden ist ..."⁴⁹. Deshalb betont er immer wieder die Verantwortung der Führenden, ihre Untergebenen nun ebenfalls zur Verantwortung zu bringen und sie nicht zu gängeln. "Es ist nicht Menschenführung, Unmündige am Gängelband zu führen."⁵⁰ - Mag sein, daß von Nell-Breuning durch den Elitgedanken den der christlichen Wertschätzung des anderen und der Notwendigkeit einer Erziehung zu allgemeiner Verantwortung gefährdet sieht und er ihn deshalb meidet. Er würde dann den Gebrauch des Wortes als 'Elitismus' verstehen, geeignet, Dünkel und den falsch verstandenen Anspruch auf Privilegien in unserer Gesellschaft aufrecht zu erhalten. Aus diesem Grund lehnen in der Soziologie Adorno und Lenk den Begriff ab⁵¹. Vieles deutet auch bei von Nell-Breuning in diese Richtung.

Auch das Ernstnehmen des Gemeinwohlgedankens und des Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzips der katholischen Soziallehre müssen grundsätzlich zu einer Einschätzung gesellschaftlicher Rangordnung führen, die immer auch das relativierende Fragezeichen hinter diesen mitdenkt. Daraus resultiert wohl die besondere Empfindlichkeit gegenüber

49) O. v. Nell-Breuning, Wirtschaft II 337.

50) O. v. Nell-Breuning, Wirtschaft III 397.

51) Vgl. oben 172, Anm. 6.

den Entstellungen des Führerprinzips in totalitären Regimen und seine Übersteigerung im entwürdigten Elitegedanken. Wahrscheinlich vermeidet auch Gustav Gundlach aus dieser Sensibilität heraus den Elitebegriff oder setzt ihn in Anführungszeichen. Auch er hätte genügend Gelegenheit, ihn zur Anwendung zu bringen, zum Beispiel dort, wo er von katholischen Verbänden oder vom Ordenswesen spricht.⁵² Dennoch behandelt er den Begriff ähnlich wie von Nell-Breuning: im Zusammenhang seiner Kritik an Kollektivismus und Nationalsozialismus⁵³. 1932 warnte Gundlach in einem Aufsatz in den 'Stimmen der Zeit' vor dem Erstarken eines Pseudokonservatismus, der aus der von ihm "bevorzugten und gewissermaßen in der Bewegung der Gesellschaft angehaltenen Situation eine falsche Sozialphilosophie ableitet, das heißt an sich raum- und zeitbedingte Kategorien der Gesellschaft, zum Beispiel 'autoritäres Führertum' oder 'Elite', für ewige und bleibende erklärt"⁵⁴. Und in einem Aufsatz von 1934 über 'Die katholischen Verbände' heißt es: "Man denkt auch im kirchlichen Bereich da und dort wieder gern in den Kategorien der 'Elite' und der führungsbedürftigen 'Masse'; das System, das man als 'Klerikalismus' mit Recht verurteilt, hat überhaupt nie anders gedacht."⁵⁵

In einer Betrachtung über 'Solidarismus, Einzelmensch, Gemeinschaft' offenbart Gundlach die tieferen Gründe seiner Zurückhaltung gegenüber dem Elitegedanken. Bei ihm komme "alles auf das Auswahlprinzip an, weil sonst Gefahr ist, daß wenigstens die 'anderen' Massen- und Kollektivmenschen werden ... Nach modernen Auffassungen beruht das

52) Vgl. Gustav Gundlach, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd I und II. Köln 1964, hier: I 202ff und 406ff.

53) Vgl. ebd. I 93, 157, 490; II 39, 76.

54) G. Gundlach, Konservatismus und antiliberale Konjunktur. In: StdZ 123. Band (1932) 289-299, abgedr. in: Ordnung I 607-617, 609.

55) G. Gundlach, Die katholischen Verbände. In: Ordnung I 406-415, 415.

Eliteprinzip auf unbegründbaren Vorstellungen von besonders wertvollen Willens- und Charakterhaltungen. Das Eliteprinzip kann aber nur auf besonderen Leistungen und dadurch bewiesener Leistungsfähigkeit aufgebaut werden, und zwar so, daß der Maßstab und Wertmesser vom w a h r e n, wesensgemäßen Sinn der einzelnen Lebenskreise her genommen werden."⁵⁶ Gundlach denkt hier im Sinn von 'Quadragesimo anno' an eine Gesellschafts- und Staatsordnung, die sich aus den "seinsgemäßen Gliederungen naturhafter Ordnung aufbaut"⁵⁷, in denen jedem einzelnen sein besonderes Maß an Verantwortung zukommt. Ähnliche Wege geht auch der oben bereits erwähnte Julius Dorneich in seinen Überlegungen zur Notwendigkeit von Eliten für die Demokratie. Ein solcher Gesellschaftsaufbau wird nach Gundlach "v o n s e l b s t echtes Führertum herausstellen und echte Elite auswählen, und zwar als Ausfluß dieser Ordnung und in innerer Bindung an ihre Gliederungsgesetze"⁵⁸. - "Wenn dies nicht der Fall ist, bedeutet Elite eine künstliche, wesenswidrige Absonderung und Abhebung einer bestimmten Gruppe und die unnatürliche Degradierung 'der anderen' zu Massen- und Kollektivmenschen."⁵⁹

Zusammenfassend läßt sich sagen, von Nell-Breuning und Gundlach denken bei Verwendung des Begriffs Elite immer seine Relativierung mit. Der Grund liegt in ihrer Sicht einer rechten Ordnung des Gesellschafts- und Staatsaufbaus. Deshalb müssen sie Elite immer dort in Frage stellen, wo der Begriff in einem Zusammenhang erscheint, der dieser intendierten Ordnung nicht oder noch nicht entspricht.

Ein etwas anders gelagertes Beispiel einer Relativierung des Elitebegriffs bietet Franz Klüber. Klüber äußert sich

56) G. Gundlach, Solidarismus, Einzelmensch, Gemeinschaft. In: Ordnung I 179-201, 192.

57) Ebd. 192, vgl. 193.

58) Ebd. 192.

59) Ebd. 192.

über Elite(n) nicht in den bei von Nell-Breuning und Grundlach zu beobachtenden Zusammenhängen, sondern bei Behandlung der Probleme einer ethischen Bewältigung des technischen Fortschritts und der Vermassung⁶⁰. Er fordert dazu mit Arnold Gehlen die Bildung von "E l i t e n, die zur Askese fähig und bereit sind"⁶¹. Klüber versteht darunter Eliten, "die ihren Lebensstil vorbildlich und strahlkräftig zu leben"⁶² wissen, die mit den negativen Begleiterscheinungen des hohen Lebensstandards und Konsumstrebens im privaten Alltag fertigwerden. Seinem Gebrauch des Elitebegriffs setzt er jedoch sogleich die Einschränkung hinzu: "Wem das Wort zu hochgegriffen erscheint oder nicht gefällt, mag ein anderes wählen."⁶³ - Diese Haltung kennzeichnet letztlich auch die Verwendung des Elitebegriffs bei von Nell-Breuning und Gundlach, auch wenn sie bei ihnen indirekter, jedoch nicht weniger nachdrücklich zutage tritt als bei Klüber.

60) Bei aller Differenzierung darin doch weitgehend Ortega und Denker aus seinem Umkreis verhaftet. Vgl. Franz Klüber, Katholische Gesellschaftslehre. Bd I: Geschichte und System. Osnabrück 1968, 813ff.

61) Ebd. 805, vgl. 821.

62) Ebd. 806.

63) Ebd. 805.

IV ZUSAMMENFASSUNG

Die Verwendung des Elitebegriffs ist in der Soziologie nicht problemlos, in den Soziallehren von katholischer wie von evangelischer Seite ist sie es noch viel weniger. Doch macht seine Definition die geringsten Schwierigkeiten dort, wo er in der Nachfolge der politischen Soziologie rein deskriptiv dargeboten wird. Das ließ sich an dem von Nikolaus Monzel geschriebenen Artikel 'Elite' im Staatslexikon besonders gut beobachten.

Wird der Begriff auf katholischer Seite in den Kontext kirchlicher Soziallehre übernommen, so lassen sich zwei Tendenzen verfolgen, denen jedoch dieselbe Voraussetzung zugrundeliegt. Diese lautet: Gesellschaft und Staat bauen sich von unten her in vielen Teilgliederungen auf, Verantwortung ist breit gestreut und reich abgestuft und bestimmt sich nach dem Gemeinwohl und den Grundsätzen der Solidarität und Subsidiarität. Das umschreibt die zwei Möglichkeiten einer Stellungnahme zum Elitebegriff: entweder seine Hereinnahme in dieses Ordnungsbild, wie das besonders bei Schöllgen, Messner und Ermecke geschieht, um die Wichtigkeit derjenigen zu unterstreichen, die in der sich von unten nach oben aufbauenden Gesellschaft an den Schaltstellen stehen, oder seine Ablehnung oder doch vorsichtige Umgehung wie bei von Nell-Breuning und Gundlach, weil man aufgrund geschichtlicher Erfahrungen fürchtet, falsche Fronten zu errichten, die Verantwortlichen und die 'anderen', die Masse, zu trennen und der allgemeinen Verantwortung nicht gerecht zu werden. Beide Seiten können sich dabei auf die Botschaft Pius XII. zum Weihnachtsfest 1944 über "Grundlehren der wahren Demokratie"¹ berufen. Dieser kommt für die Auslegung des Demokratiege-

1) Vgl. Utz-Groner II, n. 3467-3510.

dankens in der katholischen Soziallehre eine große Bedeutung zu; sie wird gelegentlich auch in den Äußerungen zum Eliteproblem angeführt. Pius XII. betont dort einerseits die Wichtigkeit einer verantwortlichen Teilnahme aller Bürger am staatlichen Leben, wobei er sich nachdrücklich gegen eine mögliche Degradierung der Mehrheit eines Staatsvolkes zur Masse, zum bloßen Objekt der staatlichen Gewalt wendet. Andererseits aber hebt er gerade für die Demokratie die Notwendigkeit einer "Auslese von geistig hervorragenden und charakterfesten Männern"² hervor, die sich als Vertreter des gesamten Volkes betrachten. Sie sollen aus allen seinen Schichten kommen und so die Vielfalt gesellschaftlichen Lebens widerspiegeln. -

Solange diejenigen, die sich in der Soziallehre für den Elitebegriff entscheiden, diesen nur für den gesellschaftlichen Bereich anwenden, bleibt die Problematik solchen Tuns überschaubar. Sie liegt vor allem darin, daß der von den maßgebenden Vertretern der politischen Soziologie wie etwa Stammer, Dreitzel, Schluchter und Jaeggi deskriptiv verstandene Begriff nun gewöhnlich normativ überformt wird. Während die Soziologie sich darauf beschränkt, jeweils nur die Werte und Normen anzugeben, die eine Elite erfüllen muß, um den ihr gestellten Aufgaben und Funktionen gerecht zu werden, wird in den Soziallehren den Eliten gewöhnlich unabhängig von ihren gesellschaftlichen Funktionen eine ethisch besonders qualifizierte Weise humanen Seins abverlangt, die sich an absoluten Werten orien-

2) Ebd. n. 3485. Im italienischen Original steht an dieser Stelle: "una eletta di uomini ..." Vgl. AAS XXXVII (1945) 16. 'Eletta' kann mit 'Elite' wiedergegeben werden. In einer deutschen Ansprache an bayerische Ministerialdirigenten aus dem Jahre 1956 benutzt Pius XII. den Terminus 'Elite' ausdrücklich im Sinn von gesellschaftlicher und religiöser Elite. Vgl. Katholische Elitengemeinschaft. In: Utz-Groner III, n. 4476-4479.

tiert. Man spricht deshalb gern von 'echter Elite' (Ermecke). Polemisch formuliert Arthur F. Utz, was in einem demokratischen System bei einer so verstandenen Elite-Auswahl zu verlangen wäre: "In einer Demokratie, in welcher die Auswahl der Elite auf nur 'bürgerlicher' Ebene, das heißt auf dem sittlichen Niveau des Jedermann nur nach wissenschaftlicher Begabung vorgenommen wird, darf man sich nicht wundern, daß schließlich der gesellschaftliche Entwicklungsprozeß in der Bürokratisierung, in der Technik von Exekutiven und Expertenkommissionen versumpft. Die Demokratie hat einen sozialen Raum dringend nötig, in welchem sich die höchsten sittlichen Kräfte entfalten und von dem aus diese in die Arena der politischen Auseinandersetzung aufsteigen können."³ Mehr oder weniger stark finden sich diese oder ähnlich hohe Ansprüche bei Schöllgen, Messner, Ermecke und Häring, gelegentlich auch bei Monzel, auf evangelischer Seite bei Thielicke und Zahrnt. Die Schwierigkeiten, die sich für die Forderung nach absolut verbindlichen Werten in der weltanschaulich-pluralistischen Massendemokratie ergeben, werden dabei übergangen. Auch übersieht man, daß mit der ethischen Sättigung des Begriffs häufig der gesellschaftliche Bereich, auf den Elite in erster Linie bezogen ist, verlassen und Elite dann zu einer individual-ethischen Kategorie umgedeutet wird, bei der es zuerst um die Entfaltung der Persönlichkeit und erst danach um ihre gesellschaftliche Darstellung geht.

Nur in Ansätzen hat in den Soziallehren die Erkenntnis Romano Guardinis Resonanz gefunden, daß das Ende der Neuzeit auch das Ende der 'sovereänen Persönlichkeit' herbeigeführt habe. An diesem, seit der Renaissance in Europa

3) Arthur F. Utz, Die wertfreie Gesellschaft von heute. In: Ethik und Politik. Aktuelle Grundfragen der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Rechtsphilosophie. Stuttgart 1970, 52-59, 58; vgl. ders., Sozialethik II. Heidelberg-Löwen 1963, 115.

gültigen Ideal sind die kulturphilosophischen Elitetheorien orientiert. Mit ihnen aber sind das weitgehend auch die Elitebegriffe aus christlichem Raum, obwohl katholisches wie protestantisches Christentum immer eine deutliche Distanz zu diesem Ideal setzten. Diese Inkonsequenz wird von den Theologen, die sich des Elitebegriff bedienen, nicht diskutiert. Guardini gewinnt seine These vom Verblassen des Ideals der souveränen Persönlichkeit bei Betrachtung der Probleme des gegenwärtigen Zeitalters, das durch die Herrschaft der Masse gekennzeichnet ist. Er teilt nicht die unter Gebildeten verbreitete Verachtung der Masse. Darin trifft er sich mit Paul Tillich, der das Angewiesensein der sogenannten 'Geistigen' auf den Humus der Masse betont. Masse verstand Tillich besonders in der Phase des Religiösen Sozialismus als den eigentlichen Träger religiösen und profanen Geistes. Auch Tillich erklärt den Gegensatz der Geistigen oder - im Sinn Ortega y Gasset - der Eliten zur Masse ähnlich wie Mannheim und A. Weber als Folge der Isolierung des Bildungsbürgertums im 19. Jahrhundert. Ihre Überwindung führt auch bei ihm zur Aufhebung des Gegensatzes von Masse und Geist, Masse und souveräner Persönlichkeit, damit aber auch des Gegensatzes von Masse und Elite, auf den die kulturphilosophischen Elitetheorien gegründet sind. -

Eine Zuspitzung erfährt das Thema Elite dort, wo die Anwendung dieses Begriffs für den Bereich der Kirche erfolgt, wie etwa bei Monzel, Häring, Gloege. Ihr Vorgehen verlangte eine Besinnung darüber, "in welcher Weise es möglich und erlaubt ist ...", "... die Übertragung von sozialen Begriffen und Inhalten aus einer Ebene sozialer Verbundenheit in eine andere ..." vorzunehmen. Dieses von Joachim Giers hinsichtlich der Begriffe Solidarität, Kollektiv, Gemeinschaft und Elite in Auseinandersetzung mit Häring formulierte Problem wird jedoch meist übergan-

gen⁴. Lediglich Greinacher und Schuster unterscheiden für die Kirche deutlich zwischen 'Dimension der Gnade' und 'Dimension der Gesellschaftlichkeit' und ziehen die für den Elitebegriff daraus folgenden Konsequenzen.

Im evangelischen Bereich wird der Elitebegriff bei Thielicke und Gloege nochmals dadurch verändert, daß er in der dialektischen Spannung von Gesetz und Gnade 'aufgehoben' wird. - Auch das würde es nahelegen, den Terminus aufzugeben, doch geschieht das in letzter Konsequenz nur bei Backhaus, der den Begriff jedoch nicht theologisch bedenkt, sondern ihn aufgrund seiner vorbehaltlosen Bejahung der pluralistischen Massendemokratie ablehnt.

Obwohl mit so großem Nachdruck vertreten, findet der Elitebegriff auf konkrete Gruppen, Organisationen und Verbände in der Kirche nur eine sehr zögernde Anwendung. Das mag zum einen daran liegen, daß man wenigstens instinktiv spürt, daß die Auslesekriterien in der Kirche ihre eigenen Dimensionen besitzen, zum anderen aber auch in der prekären Situation begründet sein, in der sich gegenwärtig, zumindest auf der Ebene der Praxis, die Laien in der Kirche befinden, obwohl sie theologisch in letzter Zeit so große Beachtung gefunden haben. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

4) Joachim Giers, Die Sozialprinzipien. In: MThZ 15 (1964) 291.

3. Teil

Gesellschaft, Wertsystem und Elite

I GESELLSCHAFTLICHES WERTSYSTEM UND ELITE.

EIN VERGLEICH ZWISCHEN SOZIOLOGIE UND SOZIALETHIK

1. Wertsysteme, Wissenschaftsverständnis und gesellschaftliches Bewußtsein

Im folgenden sollen die Elitebegriffe der Soziologie noch einmal mit denen der christlichen Soziallehre hinsichtlich der Werte verglichen werden, die beide Reihen implizieren. Zu dem Komplex von Werten, um die es dabei geht, gehören Führung und Vorbild, Intelligenz und Leistung, Erfolg und Prestige, Macht und Einfluß. Diese bilden, wie gezeigt wurde, die wesentlichen Komponenten der soziologischen Elitedefinitionen und stellen zugleich nach Meinung führender Elitetheoretiker wie Dreitzel, Stammer und Schluchter die Grundwerte der industriellen Massengesellschaften dar. Es wäre natürlich auch denkbar, dem Vergleich die leitenden Werte der sozialetischen und theologischen Elitebegriffe zugrunde zu legen, soweit sie bisher schon genannt wurden und nicht erst noch näher zu klären sind. Zu ihnen gehören zum Beispiel humanes Sein oder Persönlichkeit, Askese und Dienst, womit übrigens auch die leitenden Wertbegriffe der kulturphilosophischen Elitetheorien genannt sind, auf die im folgenden implizit auch immer Bezug genommen wird. Doch wird dem Wertekanon der soziologischen Theorien und Begriffe eine Orientierungsfunktion eingeräumt, weil es die Soziologie war, die 'Elite' als Kategorie zur Bezeichnung bestimmter gesellschaftlicher Führungsphänomene aus der Alltagssprache in die Wissenschaft überführte.

Dieser Vergleich steht unter der hermeneutischen Voraussetzung, daß Werte und Wertsysteme immer ein fundamentales Bewußtsein von jenen Seinsbereichen widerspiegeln,

auf die sie bezogen sind. Bezüglich Elite bedeutet das, daß über das Wertsystem, das mit dem Begriff jeweils verbunden ist, Zugang zur Fremd- und Selbsteinschätzung der gesellschaftlichen Gebilde gewonnen werden kann, für die er angewandt wird. Dort, wo Elite als wissenschaftlicher Begriff genommen sein will, ist unter Fremdeinschätzung die Beurteilung dieser Gruppen durch die Wissenschaft zu verstehen, also in diesem Fall durch die Soziologie, Kulturphilosophie oder christliche Soziallehre. Dabei kommen mit einer bestimmten Deutung von Elite immer auch die Voraussetzungen des Wissenschaftsbereichs ins Spiel, der diese Deutung gibt, das heißt seine erkenntnistheoretischen Positionen sowie Methoden und Wertungen, mit denen er sich seinen Gegenständen nähert. Diese Zusammenhänge kamen gelegentlich auch schon zur Sprache, so zum Beispiel, als auf den Unterschied zwischen deduktiver und normativer Behandlung sozialwissenschaftlicher Gegenstände und Begriffe hingewiesen wurde¹.

Die Beziehung zwischen einem Begriff und der Einschätzung des Objekts, das er anzielt, liegt auf der Hand. Schwieriger dürfte jedoch das Verhältnis sozialer Kategorien zur Bezeichnung bestimmter gesellschaftlicher Gruppierungen und dem tatsächlichen Selbstverständnis dieser Gruppierungen zu beschreiben sein. Wieweit, so wäre zu fragen, wirkt sich das Selbstverständnis auf die wissenschaftliche Definition dieser Kategorien aus, geht es in sie überhaupt ein? Der Elitebegriff bietet in dieser Hinsicht besondere Schwierigkeiten, weil er nur selten zur Selbstbezeichnung verwendet wird. Die Ansprüche und Wertungen, die mit ihm in Alltagssprache und Wissenschaft verknüpft werden, sind so hoch, daß sich kaum jemand mit ihnen identifizieren mag, wohl kaum nur aus Bescheidenheit, sondern wahrscheinlicher, um nicht fortwährend an ihnen gemessen zu werden, denn das würde bedeuten, ständiger Beobachtung und Kritik durch an-

1) Vgl. oben 274.

dere ausgesetzt zu sein. Elite dient deshalb fast immer zur Bezeichnung von Gruppen, die sich selbst zumindest nach außen hin nicht unbedingt so verstehen wollen. Deshalb bereitet es auch besondere wissenschaftstheoretische und methodische Probleme, die Beziehungen zwischen dem Wertsystem eines Elitebegriffs und der Eigenwertung dieser Gruppen zu klären. Es kann deshalb nicht ohne weiteres behauptet werden, die verschiedenen Elitevorstellungen sagten auch immer etwas über dieses Selbstverständnis aus. Wohl steht zu vermuten, daß der Wertekanon, der einem Elitebegriff von den Sozialwissenschaften zugrundegelegt wird, in Korrespondenz mit den Gruppen zustande kam, für die er Geltung haben soll. Dort, wo dieser Kanon aus der Perspektive und mit den Methoden der Erfahrungswissenschaften (im weitesten Sinn) erarbeitet wurde, kommt dieser Vermutung hohe Wahrscheinlichkeit zu, doch hängt auch diese von den hypothetischen Voraussetzungen ab, die dabei gemacht wurden. Das war zum Beispiel bei Dreitzels Begriff der Leistungselite festzustellen². Noch komplizierter gestaltet sich jedoch eine mögliche Verbindung zwischen Elitebegriff und dem Selbstverständnis der gemeinten Gruppen dann, wenn er nicht mit Rücksicht auf empirische Gegebenheiten formuliert wird, was bei den kulturphilosophischen und sozialetischen Definitionen häufig zutrifft. Hier können die Fäden zwischen Fremd- und Selbsteinschätzung nur sehr allgemeiner Natur sein. Zur Klärung solcher schwer aufzuspürenden Verhältnisse bietet besonders die ideengeschichtliche Betrachtung eine Möglichkeit. Sie geht davon aus, daß historische Begriffe und Phänomene nie isoliert gegeben sind, sondern immer vom geistigen Klima eines Raumes und einer Zeit mitgeprägt werden. Diese verlangen deshalb eine Würdigung. Eine solche ist auch hinsichtlich der kulturphilosophischen, sozialetischen und

2) Vgl. oben 127-129.

theologischen Elitebegriff zu leisten, wenn man sich nicht mit ihrer Oberfläche zufrieden geben will. Daß die ideengeschichtliche Betrachtung ihr Recht hat und hinsichtlich Elite ein ganz wesentlicher Aspekt der Untersuchung sein kann, wurde im Bereich der soziologischen Definition etwa bei Erklärung des Elitebegriffs der Machiavellisten schon angedeutet³.

Für die katholische Soziallehre scheint sie deshalb besonders bedenkenswert zu sein, weil diese für ihre Aussagen gewöhnlich eine Geltung beansprucht, die sich nicht an die gesellschaftlichen Gegebenheiten eines historischen Raumes binden möchte, um Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit wahren zu können. Dennoch aber ist natürlich auch sie von Zeitverhältnissen abhängig, Vorgriff oder Reaktion auf diese. Dem muß nachgegangen werden. Hinsichtlich der Elitebegriffe soll deshalb der Versuch unternommen werden, die geheimen Fäden zwischen sozial-ethischer Theorie und historisch-gesellschaftlicher Realität aufzuspüren. Dabei stellt sich vor allem die Frage, wie weit sich die von den Soziallehren angebotenen Elitebegriffe und ihre Werte abhängig nicht nur vom theologischen Bewußtsein ihrer Autoren erweisen, sondern auch von den kirchlich-gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie entwickelt wurden. Das ist eine Problemstellung im Sinne der Wissenssoziologie. Die Untersuchung gerät damit in das weite Feld der Vermutungen und Hypothesen. Aber alle Wissenschaft ist auf sie angewiesen und alle bisherigen Ergebnisse dieser Untersuchung tragen in höchstem Grad hypothetischen Charakter. Sie werden dennoch in der Hoffnung gewagt, dadurch zur Klärung des christlichen Bewußtseins vor der gesellschaftlichen Wirklichkeit beitragen zu können, und zwar mehr, als bei Ausklammerung dieser Vermutungen erreicht werden könnte.

3) Vgl. oben 33ff.

Dieser Problemlage entsprechend ist dieses und das folgende Kapitel aufgebaut. Nach einem Vergleich der Werte der soziologischen mit denen der sozialetischen und theologischen Elitebegriffe erfolgt der Versuch, die Zusammenhänge zwischen dem sich dabei offenbarenden Wertbewußtsein und dem Selbstverständnis und Lebensgefühl besonders der katholischen Führungsschichten (negativ: Inferioritätsgefühl) und seinen gesellschaftlichen wie geistesgeschichtlichen Bedingungen, außerdem zwischen dem Wertbewußtsein und grundlegenden sozialetischen und theologischen Prinzipien wie gesellschaftlichem Ordnungsbild und der Stellung des Laien in Kirche und Welt zu erhellen. Die Untersuchung erfährt dabei eine Konzentrierung auf den katholischen Bereich, wenngleich der Vergleich mit evangelischem Denken dort, wo er möglich ist, auch erfolgen soll. Diese Beschränkung hat vor allem darin ihren Grund, daß die Elitebegriffe aus dem Bereich der katholischen Soziallehre und ihrem Umfeld stärker an den sozialen Gegebenheiten orientiert sind, um die es hier geht, während die Beispiele von evangelischer Seite von vornherein einer größeren Theologisierung unterliegen, auf die noch zurückzukommen sein wird. Die Vergleichsmöglichkeiten, die bleiben, sollen Aufschluß darüber bieten, ob die Ergebnisse und die theoretischen Voraussetzungen, unter denen sie erarbeitet werden, haltbar sind.

2. Elite und Führung

Bei Behandlung unseres Problems in der politischen Soziologie war zu beobachten, daß Elite häufig mit verwandten Termini wie Aristokratie, herrschende oder politische Klasse, Oberklasse oder auch mit Führung gleichgesetzt wurde. Davon findet sich im Bereich der christlichen Soziallehren kaum etwas; am ehesten ergibt sich hier, wo das Politische berührt wird, eine Nähe zum Begriff der

Führung, etwa bei Monzel und Backhaus, doch nicht so, daß beide Begriffe ohne weiteres austauschbar wären. Monzel definiert Eliten als Kleingruppen, die in einem größeren Sozialzusammenhang als "herrschafts- oder führungs-berechtigt" anerkannt werden, wobei die führungs-berechtigten Eliten ihre Legitimierung aus freier Gefolgschaft erhalten, während die herrschaftsberechtigten ihren Einfluß vor allem der Anwendung von Zwangsmitteln verdanken⁴. Darin liegt eine entfernte Affinität zur Anwendung des Terminus 'herrschende Klasse' bei den Machiavellisten, obwohl der Begriff selbst bei Monzel nicht erscheint.

Die Unterscheidung zwischen Herrschaft und Führung übernahm Monzel von Alfred Vierkant. Deshalb dürfte sein Verständnis von Führung und Gefolgschaft ähnlich wie bei Vierkant sehr stark von der Individualpsychologie beeinflusst sein und damit von den Kategorien Suggestion, Nachahmung und Anerkennung, weniger jedoch von der eindeutig soziologisch orientierten Funktionstheorie, wie sie vor allem Theodor Geiger vertrat⁵. Nach diesem sind Führer oder Führerkollegien einer Klein- oder Großgruppe primär "Exponenten", nicht jedoch "Dirigenten" dieser Gruppen, wie es der psychologische Ansatz nahelegt. "Eine Vielzahl von Menschen wird in ihrer Rolle als Mitglieder einer Gruppe von einem oder mehreren anderen Menschen in der Rolle als Gruppenorgan geführt."⁶ Die Unterordnung der Gruppenmehrheit unter eine Minderheit versteht die Funktionstheorie Geigers aus organisatorischen Gründen; sie wird auch immer nur so weit vollzogen, als sich die Gruppenbelange erstrecken⁷. -

4) Vgl. oben 178. Ähnlich J. David, der jedoch nur den Gedanken der Führung berücksichtigt; vgl. oben 183.

5) Vgl. Wilhelm Bernsdorf, Führung (Führer). In: WS 313-319, 314f.

6) Theodor Geiger, Führung, In: HWS 136-141, 138.

7) Vgl. ebd. 139.

Diesem Ansatz dürfte Backhaus verpflichtet sein, der den Elitebegriff durch den der 'flüssigen Führungsschicht'⁸ überholen will, auf jede Identifizierung beider Begriffe also von vornherein verzichtet. Die wenigen Fälle innerhalb der Soziallehre, besonders der katholischen Soziallehre, in denen Elite und Führung beziehungsweise 'Führertum' in Beziehung zueinander gesetzt werden, scheinen jedoch mehr dem psychologischen Verständnis von Führung zu entsprechen. Für Messner etwa verbindet Elite die Begriffe Auslese und Führertum, das heißt Hinausragen über die herrschenden Gruppennormen und Hinführung der Allgemeinheit zu ihnen⁹. Führertum ist damit nicht zuerst an bestimmte Gruppennormen gebunden, wie das die Funktionstheorie voraussetzt, sondern hat diese immer von vornherein zu überbieten und zu korrigieren, ist deshalb, wenn es nicht erfolglos sein soll, auf Nachahmung angewiesen und muß selbst Vorbildcharakter haben. Diese Verknüpfung von Elite und Führertum zeigt sich sehr viel deutlicher als bei Messner in den Ausführungen von Häring und Monzel zum Thema Elite und Masse. Sie schreiben, eine klare Führung innerhalb und außerhalb der Kirche habe dem Mündigwerden der Masse zu dienen. Solange dies noch nicht erreicht sei, stehe der Massenmensch unter dem Gesetz der Nachahmung, er wolle Führergestalten, die er verehren könne¹⁰.

Eine klare Unterscheidung von Führung und Elite nimmt zumindest äußerlich Ermecke vor. Er rechnet Führung, Elite, Gefolgschaft zu den drei "soziologischen Sozialprinzipien". Elite habe die Vermittlung zwischen Führung und Gefolgschaft zu übernehmen. Im gesamtgesellschaftlichen Rahmen kann unter dem Prinzip der Führung bei Konkretisierung nur die politische Spitze eines Gemeinwesens als Vollstreckerin des Gemeinwillens verstanden werden - dies ent-

9) Vgl.oben 192.

10) Vgl. oben 225.

sprache dem Begriff von Führung in der Funktionstheorie Geigers. Der Elite aber fallen bei Ermecke jene Aufgaben zu, die besonders von der psychologischen Definition von Führung berücksichtigt werden. Elite hat nach Ermecke durch persönlichen Einsatz der breiten Masse die Ideale des Gemeinwesens vorzuleben, weil in größeren Gemeinwesen die führenden Persönlichkeiten nicht unmittelbar "vor-bildlich vor der Gesamtheit der Gemeinschaftsglieder stehen" könnten¹¹. Auch bei Ermecke begegnet damit wie bei Monzel und Häring eine deutliche Verknüpfung des Führer-mit dem Vorbildgedanken. Bei Monzel und Häring dürfte das, anders als bei Ermecke, wesentlich auf den Einfluß Ortega y Gassets zurückzuführen sein, in dessen Konzeption die "passiven Vielen" zugunsten der "aktiven Einzelnen", der "Persönlichkeit", minderbewertet werden, wie Geiger schreibt¹².

Geiger hat für Führung und Führer eine spezielle Typologie entwickelt. Wollte man in sie die Vorstellungen einordnen, welche in der katholischen Soziallehre über Führung in Verbindung mit dem Elitebegriff anzutreffen sind, so gehörten sie zum sogenannten Hirtentypus. Dieser ist nach Geiger "gekennzeichnet durch die Aufgabe des Führers, nicht nur die Gruppe als Ganzes zu betreuen und für ihre Angelegenheiten zu sorgen, sondern jedem einzelnen Gruppenglied gegenüber eine persönlich fürsorgliche Funktion zu übernehmen (Eltern in der Familie; der Priester als Seelsorger; der Gutsherr als Patriarch; der Fürst als 'Landes v a t e r'; der Lehrer als Menschenbildner; der Leiter einer Expedition). Der Typus ist intimen oder intim gewollten Gruppen eigen..."¹³ Der Prozeß, in dem es zur Bildung dieses Führertums kommt, nimmt meistens nicht bei der Gruppe seinen Ausgang. Vielmehr ist es so, daß Persön-

11) Vgl. oben 197.

12) Vgl. Th. Geiger in: HWS 138.

13) Ebd. 139.

lichkeiten durch ihr "Charisma" Gruppe-bildend wirken, sich eine "Gefolgschaft" schaffen¹⁴, in dem Sinn, in dem Max Weber in seiner soziologischen Kategorienlehre das Entstehen charismatischer Herrschaft charakterisiert. Die von Geiger genannten Persönlichkeitstypen sind allerdings fast ausschließlich Träger nicht eines ursprünglichen, sondern eines 'veralltäglichten' Charismas¹⁵.

Der Elitebegriff spielt in der Soziallehre nur am Rande eine Rolle; zumindest in der katholischen Soziallehre haben die Begriffe Führer und Führertum für den kirchlichen Bereich einen ebenso hohen Stellenwert, ohne daß man beide ohne weiteres auswechseln dürfte. Selbst Gundlach, der die Entartung des Führerprinzips im Nationalsozialismus Anfang der dreißiger Jahre scharf geißelte¹⁶, trat zur gleichen Zeit für die Heranbildung eines neuen "katholischen Führertums" durch die Pfarrgemeinden ein¹⁷. Vom kirchlichen Vereins- und Verbandswesen bietet sich der Begriff Führer immer wieder an, dort kam ihm eine beherrschende Stellung zu und mit Blick darauf spricht auch Gundlach von "Führertum". Vor allem in den kirchlichen Jugendbünden und -gruppen war er wohl der zentrale Terminus und hat dort wahrscheinlich auch heute noch Gewicht¹⁸. Auch in der nicht konfessionellen Jugendbewegung wurde er zur Charakterisierung der leitenden Funktionen und Positionen eher verwandt als der Begriff der Elite - und zwar in jenem intimen Sinn, den Geiger für den Hirtentypus des Führers ausschlaggebend hält. Dieses Urteil wird durch die historische Forschung gestützt. So schreibt Walther

14) Vgl. ebd. 140.

15) Vgl. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft I 140 und 142ff.

16) Vgl. z.B. G. Gundlach, Ordnung I 98-100, II 42.

17) Vgl. G. Gundlach, Zur Soziologie der Pfarrgemeinde. In: Ordnung I 434-436, 436.

18) Vgl. dazu Lothar Kupp, Die Kerngemeinschaften im Bund der deutschen katholischen Jugend. In: KatBl 88 (1963) 417-420, bes. 419.

Jantzen über seine Bedeutung in der Jugendbewegung in der Zeit von 1900-1933: "Führertum wurde zum Inbegriff von Elite im Sinne der Verantwortungsbereitschaft und des Willens zum Tätigsein für die gemeinsame Sache. Wer um die innere Anerkennung als Führer rang, mußte sich mit allen geistigen und seelischen Kräften in die Waagschale werfen."¹⁹ Auch die Arbeit von Franz Henrich über die Bünde katholischer Jugendbewegung bestätigt, daß der Elitebegriff in ihr kaum beheimatet war. Henrich benutzt ihn bei Erwähnung eines spirituellen Problems, dem schon in den Anfängen der katholischen Jugendbewegung einiges Gewicht zugekommen und das auch heute noch aktuell sei: "Die Formung einer religiösen Elite innerhalb der großen Zahl der Mitglieder."²⁰ Um die Aktualität dieses Themas zu belegen, zitiert er einen Aufsatz von Lothar Kupp²¹. Doch spricht Kupp an keiner Stelle von religiösen Eliten, vielmehr von Kerngemeinschaften. Kerngemeinschaft, Kernkreis, Kernschar - das dürften die tatsächlich antreffbaren Termini für die Bildung besonders verantwortlicher religiöser Gruppen neben den Führern innerhalb der katholischen Jugendbünde gewesen, vielleicht auch noch gegenwärtig sein.

So ist in diesem Gebiet katholischen Verbandswesens der Elitebegriff eine ausgesprochene Seltenheit. Wird er dennoch verwendet, dann erhält er durch den Rahmen eine besondere Akzentuierung. Ein Beispiel dafür bietet ein Aufsatz von Josef Schwermer mit dem Titel 'Elitenbildung aus der Sicht der Soziologie'. Schwermer schrieb ihn für ein Heft der Katechetischen Blätter, das Problemen des

19) Walther Jantzen, Die soziologische Herkunft der Führungsschicht der deutschen Jugendbewegung 1900-1933. In: Führungsschicht und Eliteproblem 127-135, 128.

20) Franz Henrich, Die Bünde katholischer Jugendbewegung. München 1968, 348, vgl. 158.

21) Vgl. oben Anm. 18.

Bundes der deutschen katholischen Jugend (BDKJ) gewidmet war. Er wendet den Begriff selbst nicht auf bestimmte Erscheinungen innerhalb des BDKJ an, meint aber offensichtlich solche. Es ist interessant zu beobachten, wie diese Perspektive ihn dazu führt, Elitebildung nur aus der Sicht der (Klein-)Gruppensoziologie zu beschreiben, wobei er die Perspektive der politischen Soziologie ganz übergeht²².

3. Elite und Vorbild

Die bevorzugte Anwendung von Elite auf intime Kleingruppen birgt die Gefahr, daß der Begriff innerhalb der Kirche vor allem dazu dient, Gruppierungen zu benennen, die sich persönlicher Erziehung und privater Vervollkommnung widmen, ohne daß dabei auch immer deren gesellschaftliche Relevanz bedacht würde. Das wird dadurch gefördert, daß Elite bei Anwendung besonders für den kirchlichen Bereich nicht nur in Nähe zu intemem Führertum steht, sondern auch, wie schon wiederholt anklang, mit dem Vorbildgedanken verknüpft wird. In der neueren Moraltheologie zeigt sich in der hohen Einschätzung des Vorbildes für das sittliche Leben deutlich der Einfluß Max Schelers, in dessen Wertphilosophie diesem personalen Element eine wesentliche Rolle zur Überwindung des Formalismus besonders der Ethik Kants zukommt. Scheler selbst verbindet deshalb auch den Führer- mit dem Vorbildgedanken, was wiederum Auswirkungen auf seine Elitebetrachtungen hat²³. In der Soziologie wurden Schelers Intentionen vor allem von Dreitzel aufgegriffen: Inhaber von Spitzenpositionen, Eliten, haben immer auch Vorbildrollen in einer Gesellschaft zu spielen und bestimmen dadurch über ihre Gruppe hinaus das Verhal-

22) Vgl. Josef Schwermer, Elitebildung aus der Sicht der Soziologie. In: KatBl 92 (1967) 298-303.

23) Vgl. oben 83ff.

ten anderer normativ mit. Selbst bloße Prominenz erfüllt stets auch Vorbildfunktionen in einer Gesellschaft²⁴. Von seiten der Soziologie findet der Vorbildgedanke allerdings nur bei Dreitzel eine so große Beachtung und ausführliche Reflexion. Doch spielt er natürlich in allen Wertelitetheorien eine mehr oder weniger große Rolle, auch wenn das nicht explizit zur Sprache kommt. Die eigentlich politische Soziologie greift diesen Gedanken jedoch selten auf.

Im Bereich der christlichen Soziallehren kommt dem Vorbild in Verbindung mit Elite besonderer Rang zu. Das mag damit zusammenhängen, daß hier die Wertelite-Definitionen überwiegen, denn auch in diesem Feld ist zu beobachten, daß Vorbildhaftigkeit dort ziemlich bedeutungslos wird, wo die Bestimmung der politischen Soziologie folgt - wie etwa in dem Artikel Monzels im Staatslexikon²⁵. Je mehr sie sich davon löst und der Vorstellung von einer Wertelite nähert, desto mehr gewinnt dieser Gedanke an Macht. Dabei erfährt er nun aber eine sehr starke Wendung zur Sphäre rein privater Ethik und Moral. Bei Messner und Ermecke, auch bei Thielicke und Backhaus hat ethische Vorbildhaftigkeit noch sehr deutliche Auswirkungen im gesellschaftlichen Leben, die Verbindung zu ihm bleibt gewahrt, wenngleich die Betonung der Wichtigkeit von höchsten sittlichen Werten auch für Politik und Gesellschaft bei ihnen die Tendenz in sich trägt, persönliche sittliche Integrität vor die spezifischen Tugenden zu stellen, welche ein gesellschaftlicher Aufgabenbereich jeweils fordert²⁶. Bei den Autoren, die philosophischer Kulturkritik folgen, verliert der Vorbildgedanke für den gesellschaftlichen Bereich aber fast ganz an Kraft und orientiert sich ausschließlich nur noch an individualetischen Normen. Als

24) Vgl. oben 110-112.

25) Vgl. oben 178ff.

26) Vgl. oben 191ff und 203ff.

Beispiele wären vor allem Häring und Klüber zu nennen. Bei letzterem ist es Aufgabe asketischer Eliten, vorbildlich mit den negativen Begleiterscheinungen des hohen Lebensstandards und Konsumstrebens im privaten Alltag fertig zu werden²⁷. Bei Häring heißt es, der Massensch, dessen Erziehung Aufgabe der Elite sei, stehe unter dem Gesetz der Nachahmung und wolle deshalb die Verehrung großer Führergestalten. Um dieses Bedürfnis zu befriedigen, empfiehlt er die besondere Pflege der Heiligenverehrung. Damit bleibt er im liturgisch-spirituellen Raum. Der Vorbildgedanke wird zumindest in diesem Zusammenhang von ihm verkürzt. Denn wenn das Sittliche stets personalen Charakter trägt, dann haben auch die Eliten, nicht nur die Massen, zu diesem in erster Linie Zugang über Vorbilder - stehen damit zwar nicht unbedingt unter dem 'Gesetz' von 'Nachahmung' und 'Verehrung', aber doch in ständiger Nachfolge oder Distanz zu Vorbildern ihres gesellschaftlichen und privaten Umkreises²⁸. Auch die Beispiele, die Häring für Eliten bietet, zeigen, daß Vorbildhaftigkeit sich bei ihm sehr in der Sphäre stark privater religiöser Vervollkommenung auswirkt. Er nennt Heilige, Reformer, Ordensleute, Klerus und Charismatiker aus dem Laienstand, konkreter Père de Foucaulds Kleine Brüder und die Kreise junger Familien. Nur die Nennung des Opus Dei und der Katholischen Aktion weisen auf Gruppierungen, die bewußt in den gesellschaftlichen Raum hineinwirken wollen²⁹.

Diese sehr weit gehende Beschränkung von Beispiel und Vorbild auf individuelle religiöse Vollkommenheit mag ihre Ursache in der Begründung haben, die sie in der katholischen Moraltheologie, gerade auch bei Häring, erfährt.

27) Vgl. oben 272.

28) Vgl. dazu Richard Egenter, Vorbild, anthropologisch. In: LThK X² (1965) 878. Siehe dazu auch Fritz Tillmann, Die Idee der Nachfolge Christi (Handbuch der katholischen Sittenlehre III). Düsseldorf 1933, 45f.

29) Vgl. oben 259.

Der Vorbildgedanke wird aufs engste mit dem der Nachfolge Christi verknüpft. Dieser Begriff aber ist geschichtlich durch seine Verbindung mit dem monastischen Ideal der Sittlichkeit der evangelischen Räte geprägt, jedoch nicht nur geprägt, sondern auch vorbelastet, denn christlicher Glaubensvollzug und christliche Sittlichkeit waren Jahrhunderte hindurch, besonders aber im Mittelalter, ganz an diesem "monastisch-elitären" Leitbild orientiert; eine eigene Laienmoral gab es nicht³⁰. Das mag in der Neuzeit wiederholt, zum Beispiel in der Erziehungslehre der Jesuiten und jüngstens in den Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu einem neuen Verständnis der Kirche und des Laien in ihr, eine Änderung erfahren haben³¹; dennoch wirkt dieses Ideal auch in der gegenwärtigen Moraltheologie noch stark nach und dürfte wohl auch die Ausführungen Härings zu Vorbild und Nachfolge Christi bestimmen, wie die oben angeführten Beispiele vermuten lassen.

Die Verbindung zwischen Vorbildidee und Idee der Nachfolge Christi wird in der Moraltheologie gewöhnlich so hergestellt, daß die guten Eigenschaften, die man im Voroder - theologisch differenzierter - Urbild³² Jesus Christus zu erkennen vermeint, in ein Leitbild vom Menschen eingetragen werden³³. Dieses Vorgehen berücksichtigt jedoch selten die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese bezüglich der Jesusforschung und Christologie und orientiert sich außerdem vorrangig an einer in der systematischen Theologie erfragten Wesensschau des Menschen, in der "die theo-

30) Vgl. dazu Erich Feifel, Der pädagogische Anspruch der Nachfolge Christi. Ein Beitrag zur Neuorientierung in der katholischen Religionspädagogik. Festgabe für F.X. Arnold. Donauwörth 1968, 15f, 32.

31) Vgl. ebd. 59ff und 135ff.

32) Diese Differenzierung wird heute gewöhnlich auch in der katholischen Moraltheologie beachtet, findet aber in der evangelischen Ethik seit jeher eine besondere Befolgung durch Anknüpfung an Luthers Unterscheidung von exemplum und exemplar. Christus kann nur exemplar - Urbild - sein, "denn ich kann ja nur jemanden als Vorbild nachahmen, dem ich grundsätzlich gleich bin". (H.Thielicke, Theologische Ethik I 310.)

33) Vgl. dazu als Beispiel B. Häring, Gesetz II, 395ff.

logische Bedeutsamkeit des empirisch gegebenen Menschen weitgehend zurücktritt"³⁴. Die Vollkommenheit, die das so gewonnene Menschenbild impliziert, glaubt man in der Gestalt Jesu bis in die einzelnen Züge urbildlich verwirklicht. Mit dieser Auslegung des Vorbildgedankens dürfte aber kaum den Intentionen Schelers entsprochen werden. Denn das entworfene Vorbild (eigentlich mehr Leitbild) will Allgemeingültigkeit und allgemeine Verbindlichkeit, die es aber nur durch seinen sehr formalen Charakter gewinnt. Einem "hellen Wertsehen" oder gar "warmen Wertfühlen", welches personale Vorbilder im Gegensatz zu "bloßem Gesetzeswissen"³⁵ fördern sollen, wird dadurch wohl kaum gedient. Zudem verstellt diese Funktion des Vorbildgedankens leicht die entscheidende Erkenntnis, daß es bei der Nachfolge nicht zuerst um sittliches Vollkommenheitsstreben, sondern um ein personales Gefolgschaftsverhältnis und die diesem zugrundeliegende Glaubensentscheidung geht³⁶.

Vorbild ist vor allem eine pädagogische Kategorie. Weil das Verhältnis Elite-Masse gewöhnlich als ein Erziehungsproblem verstanden wird, gewinnt in ihm auch der Vorbildgedanke eine gewisse Bedeutung. Über Vorbilder wird der einzelne aus der Masse gelöst, auf den Weg zu Selbständigkeit und Eigenverantwortung gebracht. Die Vorbilder bietet eben die Elite. Doch erfährt dieses Problem im Schema Elite-Masse gewöhnlich eine ähnlich undifferenzierte Behandlung wie das Phänomen Masse. Es wird lediglich die Notwendigkeit von Vorbildern betont, ohne daß jedoch er-

34) E. Feifel, Nachfolge Christi 81.

35) So B. Häring, Gesetz II 392; vgl. dazu E. Feifel, Nachfolge Christi 34 und 78.

36) Vgl. dazu Anselm Schulz, Nachfolge Christi I. In: LThK VII² (1962) 758f; Eduard Lohse, Nachfolge Christi I. In: RGG IV² 1286-1288, sowie Gotthold Müller, Nachfolge Christi als Zentralbegriff christlicher Ethik. In: ZEE 12 (1968) 321-333.

klärt würde, in welchen Phasen des Erziehungsprozesses ihnen besondere Geltung zukomme und daß bei größerer Selbständigkeit der Person und bei grundlegenden Veränderungen im Bewußtseinsstand der Massen auch der Vorbildgedanke an Gewicht verliert und er möglicherweise dann nochmals relativiert wird, wenn er auf soziale Ordnungen wie die demokratische Gesellschaft bezogen wird, in der Gefolgschaftsverhältnisse mit dem Ziel persönlicher sittlicher Vervollkommnung wohl nicht die Bedeutung haben dürften wie etwa soziales und solidarisches Bewußtsein.

Der Vorbildgedanke wird bei Monzel und Häring, auch bei Ermecke mit dem Begriff des Führers verbunden - in einer sehr intimen Bedeutung, die persönliche Gefolgschaft voraussetzt. Diese Weisen von Vorbildwirkung und Führertum haben eine Chance zur Verwirklichung am ehesten in Primärgruppen ('face-to-face-groups'), die überschaubar sind und dadurch eine besonders gute Möglichkeit zu personaler Gefolgschaft bieten. In den Bereichen der Sekundärgebilde büßen sie jedoch viel von ihrer Gestaltungskraft ein³⁷. Wenn nun Elite mit dem Vorbild- und Führergedanken in dem eben erklärten Sinn zusammengebracht wird, so erfolgt damit zugleich eine Beschränkung der Anwendungsmöglichkeiten dieses Begriffs und eine Verengung der Reflexion über die gesellschaftlichen Bereiche, die mit ihm im allgemeinen in der Soziologie zur Diskussion stehen.

4. Elite und Intelligenz

Um die Jahrhundertwende gab es unter den Katholiken Deutschlands einen heftigen Streit über ihre Stellung im geistigen und kulturellen Leben. Damals klagte Albert Ehrhard,

37) Vgl. dazu E.K. Francis, Gruppe. In: StL III⁶ (1959) 1143-1151, 1147. - Zu den Gefahren einer Erziehung nach den von den genannten Autoren geschätzten Vorbildtypen und generell zur Problematik von Vorbildern unter den Bedingungen der heutigen Gesellschaft vgl. Alexander Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. München 1963 u.ö., bes. 168ff, 184f, 229f.

daß die Entfremdung gebildeter Kreise von der Kirche so weit gehe, daß sie glaubten, in ihr nicht mehr ihre "geistige Mutter" verehren zu können. "Wer wird im Ernst in Abrede stellen wollen, daß eine große Anzahl von Philosophen, Geschichtsschreiber, Naturforscher, Juristen, Mediziner, Litteraten, Künstler usw., die aus katholischen Familien stammen, sich nicht mehr als Katholiken fühlen?"³⁸ Fast siebzig Jahre später gibt Walter Dirks einem Rundfunkvortrag über die Stellung der Intelligenz in der Kirche den Titel 'Die Sorgenkinder der Kirche'³⁹ und leitet ihn mit dem Satz ein: "Das Verhältnis der katholischen Kirche zu den eigenen Intellektuellen und ebenso zu den Intellektuellen überhaupt war und ist kompliziert."⁴⁰ Wie aus den weiteren Ausführungen von Dirks hervorgeht, meint "kompliziert" kritisch und belastet. -

Im ersten Teil der Arbeit wurde gezeigt, daß das Eliteproblem besonders in der Wissens- und Kultursoziologie aufs engste mit dem der Intelligenz verbunden wird, wobei Intelligenz gewöhnlich auch die 'schöpferischen Minoritäten' im Sinne Toynbees einschließt. Das war bei Mannheim, A. Weber und Geiger zu beobachten, aber auch in der Kulturphilosophie von Ortega und Eliot⁴¹. Bei Mannheim und Geiger erschöpft sich das Eliteproblem sogar weitgehend im Intelligenzproblem. Betrachtet man daraufhin die Elitebegriffe aus dem Raum der katholischen Soziallehre, so fällt auf, daß von der Intelligenz in ihnen nur selten

38) Albert Ehrhard, Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit. Stuttgart-Wien 1902, 11. - Zu Inferiorität und Bildungsdefizit bei den Katholiken vgl. unten 306ff.

39) Walter Dirks, Die Sorgenkinder der Kirche. In: Macht und Ohnmacht der Intellektuellen, hrsg. von K. Hoffman. Nach einer Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks. Hamburg 1968, 26-41.

40) Ebd. 26.

41) Vgl. oben 64ff, 94ff, 104ff.

gesprochen wird, obwohl sie doch fast ausschließlich sogenannte Wertelite-Definitionen sind, in denen die Merkmale des Geistigen und der Bildung gewöhnlich besondere Betonung erfahren.

Messner bezieht die Intelligenz in seine Überlegungen auf dem Wege einer Auseinandersetzung mit Mannheim ein. Er lehnt dessen Eingrenzung des Problems durch den Begriff der 'freischwebenden Intelligenz' ab, betont die Wichtigkeit aller Intelligenzberufe für die Gesellschaft, zieht aber nun seinerseits eindeutige Grenzen, indem er erklärt, Elitebildung sei nicht nur Folge des jeweiligen Intelligenzquotienten, sondern ebenso sehr Resultat konsequenter Haltungen nach Wertprinzipien, also des Charakters⁴². Damit nennt er jenes Moment, das in den Elitetheorien der christlichen, nicht nur der katholischen, sondern auch der evangelischen Soziallehre so sehr dominiert, nämlich die Betonung des Ethos, den Gedanken der sittlichen Persönlichkeit. Wenn die Soziallehre im Zusammenhang mit dem Elitebegriff von Bildung spricht, so zielt sie deshalb auch zuerst auf eine ethische Formung des Menschen ab und erst in zweiter Linie auf eine intellektuelle. Aus diesem Grund fördert man auch den Gedanken einer Allgemeinbildung gegen jedes bloße Spezialistentum. Auf dem Schulsektor fällt damit gewöhnlich auch eine Entscheidung für das humanistische Gymnasium. Die Betonung einer Persönlichkeitsbildung zeigt sich besonders bei den Autoren, die Ortega y Gasset folgen. Häring zum Beispiel behauptet, "die Verdrängung der allgemeinen Bildung durch die rein auf das Praktische ausgehende naturwissenschaftliche und technische Bildung" habe zur "Verkümmerung der echten Bildungseliten beigetragen"⁴³, wobei er unter 'echten' Bildungseliten solche versteht, die einem ethisch-

42) Vgl. oben 192.

43) B. Häring, Macht und Ohnmacht 147; vgl. oben 219.

religiösen Persönlichkeitsideal entsprechen. Auch Schöllgens Forderung, daß die Eliten Träger des jeweiligen 'Hochethos' einer Kultur sein müßten, liegt auf dieser Linie⁴⁴. Ähnlich argumentiert David, der an der europäischen Intelligenz bemängelt, daß sie über ihrem Leistungsstreben die sittlichen Qualitäten vernachlässige⁴⁵. Auf protestantischer Seite zielt Thieliicke mit dem Postulat, Eliten müßten nach ihrem Sein, nicht nach ihrer Leistung und Funktion definiert werden⁴⁶, in diese Richtung.

Schöllgen bietet neben Messner als einziger eine etwas ausführlichere Erörterung zum Thema Intelligenz, genauer und eingeschränkter: Intellektuelle. Er versucht Sein und Funktion des Intellektuellen zunächst phänomenologisch mit Ortega y Gasset von dessen betrachtender Haltung dem Leben gegenüber zu erfassen; der Intellektuelle sei Zuschauer, nicht Handelnder; suche die Dinge zu analysieren, nicht handelnd zu bewältigen. Diesen positiv verstandenen Typ des Intellektuellen vermeint Schöllgen jedoch im Bereich der westlichen Kultur kaum noch anzutreffen. An seine Stelle sei der "Pseudo-Intellektuelle" getreten, ein nur noch Halbgebildeter und "Intelligenzler", "der praktisch genommen bei uns bereits ohne weiteres unter dem Namen des Intellektuellen gemeint wird"⁴⁷. Er sei "das Produkt jenes pädagogischen Grundirrtums, durch formalhumanistische Bildung einen vollwertigen Menschen schaffen zu können"⁴⁸. Ihm fehle konkretes Ethos und Lebensstil; ein "Artist" und "Utopist" ohne "Heimat", der alles und jedes zum "Anlaß und Sprungbrett seiner geistigen Gymnastik" nehme; sein Wissenstyp sei das "Herrschaftswissen": er zerstöre und entlarve, "um zu siegen", ende aber schließlich in Nihilismus⁴⁹. Vor ihm möchte Schöllgen die Eliten bewahrt wissen. -

44) Vgl. oben 188.

45) Vgl. oben 183.

46) Vgl. oben 205.

47) W. Schöllgen, Soziologische Grundlagen 309.

48) Ebd. 303.

49) Vgl. ebd. 303-305.

Die angeführten Beispiele wollen zeigen, daß in den nicht häufigen Äußerungen zum Thema Intelligenz in den sozial-ethischen Elitetheorien nur selten und dann fast nur durch das Medium der Kritik oder der Polemik Stellung genommen wird. Man muß allerdings gerechterweise hinzufügen, daß sich das nur für die katholische Soziallehre behaupten läßt. In den wenigen Fällen, wo evangelische Ethik den Elitebegriff bedenkt, finden sich keine Anhaltspunkte für eine ähnlich distanzierte Haltung. Es ist weiterhin für die katholische Soziallehre zu beobachten, daß auch über den sehr kleinen und engen Bereich der Elitetheorien hinaus von der Intelligenz kaum explizit die Rede ist, ebenso selten in benachbarten theologischen Disziplinen. Zumindest für den Katholizismus darf gesagt werden, daß es vor allem die Betroffenen selbst sind, die dieses Thema zur Sprache bringen, vor allem dann, wenn sie selbst schon einmal der Vorwurf traf, sie seien "typische" Intellektuelle oder, verletzend, 'heimatlose' Intellektuelle - verletzend vor allem deswegen, weil diese Vokabel als Waffe im Arsenal der nationalsozialistischen Propaganda besonders geschätzt war.

Zur Klärung solcher Vorwürfe und darüber hinaus zur Klärung des Verhältnisses von sozialem und theologischem Elitebegriff zum Intelligenzproblem ist eine Definition und Abgrenzung der Begriffe Intelligenz und Intellektueller erforderlich. Um sie hat sich in der Soziologie vor allem Theodor Geiger bemüht. Er versteht unter Intelligenz die kulturschaffende oder -vermittelnde Schicht einer demokratischen Leistungsgesellschaft. Diese faßt er mit den Gebildeten als den "Konsumenten" von Kultur und den Akademikern als denen, die sie anwenden, im Sammelbegriff "Intellektuelle" zusammen; zu ihnen gehören "alle, die im weitesten Sinn geistige, immaterielle Arbeit ausführen"⁵⁰. - Diese Bestimmungen stehen jedoch

50) Th. Geiger, Aufgaben und Stellung der Intelligenz 13; vgl. oben 112.

in gewisser Weise im Gegensatz zu dem Sprachgebrauch, der sich im Deutschen in jüngster Zeit immer mehr eingebürgert hat und der im Intellektuellen einen Typ sieht, der im Vergleich zum gewohnten Bild der Intelligenz, nun anders als bei Geiger als Einheit von Forschern, Akademikern und Gebildeten genommen, eine ausgesprochene Aussenseiterposition bezieht, weshalb auch die Redeweise 'typischer' oder 'heimatloser' Intellektueller so rasch ankommt. Diesen Sinn trifft Karl Mannheims Theorie der 'freischwebenden Intelligenz', doch spricht auch er nicht vom Intellektuellen, sondern von Intelligenz.

Eine Definition des Intellektuellen im Sinn des heute im Deutschen weit verbreiteten Sprachgebrauchs bietet Walter Dirks. Er bringt an diesem Wortverständnis gleichzeitig Korrekturen an, die den Begriff vor einem Abgleiten ins rein Negative bewahren können. "Ein Intellektueller im modernen Sinn ist zunächst immer noch der, der in der Tradition der historischen Aufklärung steht. Seine Funktion begann am Abend des Mittelalters, ebenso sehr als Ergebnis wie als Teilursache seiner Dekomposition, seiner Auflösung. Er ist seit damals der, der sich einmischte, ohne eine Legitimation, die aus der gegebenen Ordnung selbst stammte, der auf eigene Faust Reflektierende und Räsonierende, der Kritiker dessen, was ist, und der Wortführer fälliger (oder für fällig angesehener) Revolutionen oder Reformen."⁵¹ Dirks gibt auch eine Erklärung der Ursachen für das gespannte Verhältnis von Theologie und

51) W. Dirks, Sorgenkinder 32f. - Die Definition von Dirks wird deshalb übernommen, weil sie den hier verfolgten Intentionen am ehesten dienlich ist. Sie bietet jedoch nur einen Aspekt aus dem in der gegenwärtigen Literatur anzutreffenden Bild vom Intellektuellen, das alles andere als einheitlich ist. Vgl. dazu z.B. Thomas Molnar, Kampf und Untergang der Intellektuellen. München 1966; Wolfgang Kraus, Der fünfte Stand. Aufbruch der Intellektuellen in Ost und West. Bern 1966; Günther Schiwy, Intellektuelle und Demokratie heute. Würzburg 1966.

Kirche zu dieser Gestalt des Intellektuellen. Sie deckt sich weitgehend, wie noch zu zeigen sein wird, mit den geistesgeschichtlichen Gründen, die gewöhnlich für das Entstehen eines katholischen Inferioritätsgefühls und Bildungsdefizits besonders im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts angeführt werden. Dirks argumentiert mit der "unbewältigten Aufklärung" - unbewältigt auf beiden Seiten der "Front". Die historische Aufklärung habe sich als "totale Emanzipation" von allen historischen Gewalten, also auch von der Kirche verstanden; im Protest gegen diese Haltung habe es nun aber die Kirche versäumt, sich mit den legitimen Kräften dieser Bewegung zur Selbstbefreiung des Menschen zu verbünden, nicht zuletzt auch mit der immer mehr erstarkenden positiven "wissenschaftlichen Forschung und Wahrheit" und den politischen Emanzipationsbewegungen. Das neunzehnte Jahrhundert wurde für die akademischen Schichten vom Problem Glaube und Wissen bestimmt, "einem Problem, das unter den Voraussetzungen, die auf beiden Seiten gegeben waren, im Grunde unlösbar war. Der absolute Wahrheitsanspruch der Kirche wurde weit über die Verheißung Jesu hinaus ausgedehnt und bezog praktisch auch das überlieferte konservativ-politische Denken und die neuscholastische Philosophie ein - auf der anderen Seite neigte die Wissenschaft, insbesondere die Naturwissenschaft, zu einem ähnlich absoluten und totalen Anspruch auf die einzig wahre und erschöpfende Weltdeutung. Viele einzelne katholische Akademiker haben den nie ganz auflösbaren Widerspruch, der erst heute als Schein-Widerspruch erkennbar ist, trotzig oder mühsam und in beiden Fällen tapfer ausgehalten, - aber es ist typisch genug, daß man hier sofort geneigt ist, nicht von 'Intellektuellen', sondern von 'Akademikern' zu sprechen."⁵²

52) W. Dirks, Sorgenkinder 26f.

Der Terminus Akademiker gibt für Dirks lediglich Auskunft über den schulischen Werdegang eines Menschen, Intellektueller kennzeichnet darüber hinaus Haltung und Einstellung zu Leben, Geist und Gesellschaft. Nach Dirks hat es jedoch in den letzten hundertfünfzig Jahren auch in der Kirche durchaus intellektuelle Gestalten gegeben, allerdings in einer Sonderform des intellektuellen Typs, dem des "Gegen-Aufklärers", "der mit den Mitteln der Aufklärung, mit ihrer Rationalität, Beweglichkeit und Kritik die Sache der Tradition verflechtet"⁵³. Dirks nennt als Beispiele Görres und Chesterton, Maurras und die Action Française. Der reine Typus des Intellektuellen habe sich jedoch meist aus der Kirche ausgeschlossen.

Dirks' Beobachtungen zum Typ des Gegen-Aufklärers treffen sich in vielem mit Gedanken Mannheims über die Rolle der Intellektuellen im Prozeß des konservativen Denkens seit der Romantik⁵⁴, in welchem er seine These der 'freischwebenden' Intelligenz bestätigt findet. - 'Freischwebende' Intelligenz ist also nicht einfach mit dem Typ des sogenannten Linksintellektuellen gleichzusetzen. Legt man bei dem Terminus freischwebende Intelligenz den Akzent weniger auf die soziale Ungebundenheit als vielmehr auf die kritische intellektuelle Beweglichkeit und häufig auch Ungeschützttheit, so trifft er die Tendenzen, die Dirks in seiner Definition des Intellektuellen zusammenfaßt.

Dirks erwähnt diese Probleme einer mit Mißverständnissen belasteten Vergangenheit nur, um ihre Nachwirkungen in der Gegenwart zu verfolgen, vor allem aber auch, um das gewandelte Verhältnis der Kirche zu den Intellektuellen während und unmittelbar nach dem Konzil besser würdigen zu können. Dieses hat sich nach ihm ganz wesentlich gebessert,

53) Ebd. 27.

54) Vgl. K. Mannheim, Das konservative Denken.

das Konzil selbst sei eine Frucht des Bündnisses zwischen den Frommen und den Intellektuellen in der Kirche⁵⁵. Das Konzil habe es auch ermöglicht, in Zukunft die Kritik 'an' der Kirche 'in' die Kirche hineinzuziehen, ihr dort einen Ort zu geben; diese Funktion werde ebenso gebraucht wie die der Vermittlung und Integration; beide seien Aufgabe der Intellektuellen und letztere könne sie vor den Gefahren des intellektuellen Daseins bewahren⁵⁶.

Die Intellektuellenfrage ist nur ein Sonderfall aus jenem belasteten und oft tragischen Verhältnis, das in der Theologie unter dem Stichwort 'Glaube und Wissen' oder nach der mehr praktischen Seite hin 'Kirche und Welt' abgehandelt wird. Prinzipiell dürfte dieses heute geklärt und bereinigt sein; auch das Zweite Vatikanische Konzil hat durch die Pastoralkonstitution 'Über die Kirche in der Welt von heute' nochmals einen wesentlichen Beitrag dazu geleistet⁵⁷. Praktisch jedoch leidet die Kirche auch heute noch unter den Folgen dieser Auseinandersetzungen. Es steht zu vermuten, daß aufgrund dieser historischen Zusammenhänge auch die Scheu entstand, den Elitebegriff mit dem der Intelligenz im Sinn der Wissens- und Kultursoziologie näher zu verknüpfen, zumal 'Elite' gern auf den Katholizismus der Verbände und der Hierarchie bezogen wird, unter denen die eigentlichen Intellektuellen (nicht Intelligenz im weitesten Sinn!) immer eine "Sonder- und Paria-Stellung" einnahmen⁵⁸. Andere Gründe dürften noch hinzukommen, wie im folgenden zu zeigen sein wird.

55) Vgl. W. Dirks, Sorgenkinder 28.

56) Vgl. ebd. 40f.

57) Vgl. dazu Karl Rahner, Zur Situation des katholischen Intellektuellen. In: Schriften zur Theologie VII. Einsiedeln 1966, 368-385, wo es noch einmal um das Thema Glaube und Wissen im Licht des Vaticanums II geht. Auch Rahners Aufsatz über 'Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube' gehört in den Kontext Glaube und Wissen (vgl. ebd. 54-76).

58) W. Dirks, Sorgenkinder 37.

Die Intellektuellenfrage bildet, so wurde gesagt, nur einen Sonderfall im Thema Intelligenz. Diesem größeren Bereich soll nun wieder ganz die Aufmerksamkeit gelten. Zu den Gründen, die der Intelligenz im weitesten Sinn das Dasein in der Kirche erschwerten, dürfte auch das allgemeine Kirchenbild zu zählen sein, das in den letzten hundert Jahren in Ansehen und bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil von der Zentralisierung und Orientierung auf Rom hin bestimmt war. Auf dem Ersten Vatikanischen Konzil erfuhr es seine theologische Begründung. Nach Karl Rahner litt dieses Bild der Kirche durch die alles bestimmende Defensivhaltung, unter "der Abwehr gegen die die Kirche bedrohenden Mächte von außen, der Parole der parteihaft gedachten Einheit und Geschlossenheit, des Geistes, der ein wenig zu rasch und eindeutig die Glaubenslehre vom Primat des Papstes in der Kirche als dem Band der Einheit und der Garantie der Wahrheit sich objektivieren läßt in einem nicht unerheblichen römischen Zentralismus der kirchlichen Bürokratie, der Regelung von allem und jedem durch die kirchlichen Zentralministerien"⁵⁹. Diese Tendenz, Einheit mit Geschlossenheit zu identifizieren, wirkte sich gewöhnlich auch in den nicht unmittelbar das kirchliche, wohl aber sehr stark das gesellschaftliche Leben berührenden Fragen aus und bewirkte dann häufig Dirigismus auch im geistigen Leben. Eine auf Selbständigkeit bedachte Intelligenz mußte sich darin fremd fühlen. Carl Amery vermutet sogar, daß diese Intelligenz heute einzig aus dem Grund der Kirche erhalten bleibe, weil inzwischen ein Kirchenbegriff und ein Kirchenbild erarbeitet wurden, "dases ihnen möglich macht, ihre Berufung mit den unleugbaren Erkenntnissen der Zeit und mit ihrer gläubigen Existenz zu vereinen"⁶⁰.

59) Karl Rahner, Löscht den Geist nicht aus! In: Schriften VII 77-90, 81.

60) Carl Amery, Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute. Reinbek bei Hamburg 1963, 85.

Die Zahlen derer, die diese Änderung nicht erlebten und sich von der Kirche entfernten, dürfte hoch sein, wie das Ehrhard-Zitat von Beginn dieses Jahrhunderts zeigt. Auch dürften die zur Uniformität drängenden Tendenzen im geistigen Habitus der in der Kirche bleibenden Intelligenz Spuren hinterlassen haben. Karl Erlinghagen macht in seiner Untersuchung zum katholischen Bildungsdefizit gelegentlich die Bemerkung, die katholische Intelligenz an den Universitäten sei bei großer Gewissenhaftigkeit und großem Fleiß meist auffallend unschöpferisch, die eigentlich "originellen und schöpferischen Ideen" gingen fast immer von Nichtkatholiken aus; statistisch habe das einen Rückhalt darin, daß im Berufssektor auch heute Selbständige, akademische Angestellte und Beamte protestantischer Konfession in Deutschland prozentual überwögen⁶¹. Katholiken gehörten weitgehend "bildungs- und universitätsfernen Gruppen"⁶² an. - Doch sollen solche statistischen Gegebenheiten nicht überbewertet werden, die psychologischen Gründe für den Mangel an schöpferischer Fähigkeit könnten dabei leicht übersehen werden. Rahner kommt in einem Aufsatz über das Charismatische in der Kirche auf sie ausführlich zu sprechen. Er fragt, wo denn "das mächtige, mutige, neuschaffende, 'selbstsichere' Wehen des Geistes bei uns in der Kirche" sei und vermißt die Tugenden, die schöpferischer Geist brauche: Initiative, Experimentierfreude, Mut zum Wagnis und Unerprobten, zum Antagonismus und schließlich auch Stehvermögen⁶³. Mit den Tugenden, die schöpferische Fähigkeiten unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen erst ermöglichen, befaßt sich

61) Schon Wilhelm Schwer und Franz Müller beklagten es für den Bereich der Wirtschaft, daß Katholiken selten zur Gruppe der "Selbständigen, Herrschenden und Führenden" gehörten, dagegen überprozentual zur "Schicht der Abhängigen, Dienenden und von fremdem Willen Geführten" (W. Schwer - F. Müller, Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus. Augsburg 1932, 66).

62) Karl Erlinghagen, Katholisches Bildungsdefizit in Deutschland (Herder-Bücherei 195). Freiburg 1965, 168f.

63) Vgl. K. Rahner, Löscht den Geist nicht aus 82ff.

eingehend auch Erlinghagen. Zu den von Rahner genannten fügt er noch Drang zur Selbstbehauptung, gesunden Ehrgeiz, den Willen voranzukommen hinzu - Tugenden, die jedoch in der Kirche vielfach unterbewertet werden und auch in das Bildungsideal vieler katholischer Pastoral- und Moraltheologien nicht paßten. Romano Guardini, der sich so sehr um die Klärung der geistesgeschichtlichen Voraussetzungen des modernen Lebens bemühte⁶⁴, warnte wiederholt vor einer passiven und letztlich verantwortungslosen Haltung der Christen zu ihm. Er schreibt: "Manchmal klingt ein Gedanke an, der etwa so sagt: Die Welt muß einmal untergehen; das menschliche Dasein ist auf jeden Fall in seiner Dauer begrenzt; so kommt es nur darauf an, daß der Mensch sich glaubend und betend und liebend Gott zuwende, und im übrigen die Welt den Weg gehen lasse, auf dem sie eben gehen muß. Das scheint fromm und weise; es ist aber doch eine tiefe Versuchung, die von jenen bösen Mächten ausgeht, welche die Welt Gott aus der Hand nehmen wollen."⁶⁵ Erlinghagen formuliert es direkter: "Höchst kurzschlüssig, aber oft wiederholt läßt sich hören und lesen: Es ist gleichgültig, ob man Kathedralen baut oder Kartoffeln schält, man muß es nur zur Ehre Gottes tun. Daß das gleichgültig sei, ist - schlicht gesagt - eine Irrlehre ... eine Infektion durch den Manichäismus und den Platonismus"⁶⁶. Diese Haltung hat nach Erlinghagen ihre Ursachen in einer nicht ausgewogenen Theologie der irdischen Wirklichkeiten, beeinträchtigt zugleich aber auch immer wieder deren Entstehen.

Erlinghagen bemüht sich, auch die Mißverständnisse aufzulösen, die durch eine nicht genaue Exegese bestimmter paulinischer Schriftstellen in diesem Zusammenhang ent-

64) Vgl. oben 252ff.

65) Romano Guardini, Zur Theologie der Welt. In: Sorge um den Menschen I. Würzburg 1962, 71-86, 85.

66) K. Erlinghagen, Bildungsdefizit 202, vgl. auch 205.

standen sind, allen voran die berühmte Stelle 1 Kor 1, 26-31. Sie wird auch in den Elitetheorien gelegentlich zitiert und erweckt dort bei Nichtbeachtung des Kontextes, in dem sie angeführt wird, den Eindruck, als spiele Intelligenz für die Elitebildung keine ausschlaggebende Rolle. Sie lautet: "Seht doch eure Berufung an, Brüder: Da sind nicht viele nach dem Fleisch Weise, nicht viele Mächtige, nicht viele Hochgeborene. Sondern das Törichte der Welt erwählte Gott, um die Weisen zu beschämen, und das Schwache der Welt erwählte Gott, um das Starke zu beschämen, und das Niedriggeborene der Welt und das Verachtete erwählte Gott, das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten, damit sich kein Fleisch vor Gott rühme. Aus ihm seid ihr in Christus Jesus, der uns zur Weisheit von Gott wurde, zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung, damit, wie geschrieben steht, 'wer sich rühmt, sich im Herrn rühme'."

Erlinghagen erklärt die Stelle ganz im Sinn der exegetischen Kommentatoren, nach denen Paulus hier - berücksichtigt man den Kontext - die Freiheit der göttlichen Erwählung rühmt, die so frei ist gegenüber den Erwartungen der Menschen, daß sie ihre eigenen Maßstäbe hat, Hohe erhebt, Niedrige stürzt - ein Gedanke, der im Alten Testament vorgebildet ist. Daß Paulus jedoch nicht ein Paupertätsideal aufstellen will, zeigt das 'nicht viele' in Vers 26, denn das schließt ein, daß es auch in der Gemeinde von Korinth durchaus Gebildete, Einflußreiche, Angesehene gab. Sie sind nicht etwa als solche ausgeschlossen. Gesagt soll nur sein, daß Gott in seiner Erwählung in Jesus Christus auch "Nichtsen" Sinn und Existenz geben kann⁶⁷. Erlingha-

67) Hans Conzelmann schreibt zu dieser Stelle: "Paulus singt nicht das 'Lob der Torheit'. Was er vorträgt, ist streng Interpretation des Heilsgeschehens. Er pflegt nicht Ressentiments von Erniedrigten (so sehr die Christengemeinde dem Griechen als Gruppe mit moralischen Affekten der sozialen Unterwelt erscheinen mochte ...). Paulus lehrt nicht, daß 'die' Niedrigen erhöht werden, sondern, daß der Glaube das Heil ohne

gen weist darauf hin, daß Paulus nichts an einer Diffamierung der Gebildeten gelegen haben kann, denn nach jüdischen Maßstäben war er selbst ein Gebildeter, der eben deshalb so bestimmend für die junge Kirche wurde⁶⁸. Dirks geht weiter und behauptet, die Gestalt des Paulus trage Züge, die in das Bild eines Intellektuellen paßten. Auch viele Theologen der ersten Jahrtausendhälfte seien bereits "intellektuelle Typen reinsten Wassers" gewesen. In der Kirchenväter-Literatur ließen sich durchaus Aufklärungstendenzen nachweisen: "das Christentum war u.a. auch ein Ereignis der Befreiung und Ernüchterung, und wie anderthalbtausend Jahre später argumentierte man gegen Mystizismen, gegen den Aberglauben und gegen die Vergöttlichung der Staatsmacht"⁶⁹. Im frühen und hohen Mittelalter stellte ausschließlich die Kirche den Mächtigen die Intelligenz und die Intellektuellen, denn nur die Kleriker konnten lesen und schreiben. Der Kleriker war der Intellektuelle und in Nebenbedeutungen des englischen 'clerk' und des französischen 'clerc' hat sich dieser ursprüngliche Sinn noch nicht ganz verflüchtigt⁷⁰.

Diese etwas breiten Anmerkungen zu bestimmten Schriftstellen und der einstigen Rolle des Theologen als Intellektuellem sollen die Haltlosigkeit einer gerade auch im Zusammenhang mit dem Themenkreis Masse-Elite immer wieder antreffbaren Argumentation zeigen, die mit Berufung auf die

Rücksicht auf den weltlichen Stand empfängt. Er lehrt nicht Ressentiments, sondern die Freiheit." Vgl. Der erste Brief an die Korinther (Meyers Kommentar V). Göttingen 1969, 67. Ähnlich Heinz-Dietrich Wendland, Die Briefe an die Korinther (Das Neue Testament Deutsch 7). Göttingen 1954, 20 und Otto Kuß, Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater (Das Neue Testament 6). Regensburg 1940; Kuß schreibt zu der Stelle: "Überall ist nur Gott gemeint. Vor Gott ist der Mensch ein Nichts, und wo der Mensch Grund zum Rühmen zu haben meint, da kann aller Ruhm nur Gott allein gelten." (125)

68) K. Erlinghagen, Bildungsdefizit 31.

69) W. Dirks, Sorgenkinder 31.

70) Vgl. ebd. 32.

Schrift dazu neigt, berufliche Leistung, Einfluß, Macht und Intelligenz bis zur Bedeutungslosigkeit zu relativieren. Selbstverständlich enthält auch die paulinische Argumentation in 1 Kor 1 eine Relativierung dieser Größen, aber eben eine sehr genau angebbare: sie gewinnt erst dann Geltung, wenn es um das letzte Angenommensein durch Gott geht. Die Gewißheit des Heiles aber verlangt vom Christen sogleich den ganzen Einsatz aller Gaben und Fähigkeiten für die Sache Gottes und Jesu Christi. Das beste Beispiel dafür bietet die Person und das Wirken des Paulus selbst.

Im Umkreis des Themas Masse-Elite bedienen sich vor allem Thieliicke sowie Monzel und Häring der angeführten Stelle aus 1 Kor und ähnlicher⁷¹. Thieliicke bewahrt dabei den Sinn bei Paulus und versteht darüber hinaus Elitedasein selbst als eine Weise der Begnadung. Bei Monzel und Häring wird sie als verstärkendes Argument für die Volks- und gegen die Elitekirche eingeführt. Dieser Zusammenhang kann leicht zu dem Mißverständnis führen, als käme es in der Kirche auf Intelligenz nicht sonderlich an, obwohl Monzel und Häring an anderer Stelle deutlich zu verstehen geben, daß sie gerade diese Aussage nicht machen wollen⁷². Es dürfte dem Christen allgemein nicht ganz leicht sein, auf dem schwankenden Boden zwischen Bejahung und doch auch wieder notwendiger Relativierung der sozialen Werte heutigen gesellschaftlichen Lebens eine sichere Haltung zu finden, die ihn in seinem Handeln den Erfordernissen des Augenblicks tatsächlich auch gerecht werden läßt und nicht vorschnell ein Fragezeichen hinter sein Bemühen setzt, das dann notwendig seine Initiative lähmen muß. In den Elitetheorien der katholischen Soziallehre scheint die spannungsreiche Dialektik von Bejahung und

71) Vgl. oben 206 und 223.

72) Vgl. dazu z.B. B. Häring, Gesetz II 88 und 429.

Relativierung nicht durchgehalten zu sein. Es kommt häufig zu einer Verlagerung der Gewichte zum Pol Relativierung. Das läßt sich auch bei einer Konfrontation des in ihnen antreffbaren Wertsystems mit dem Wertsystem der industriellen Berufswelt behaupten, von dem im folgenden ausführlich gehandelt wird.

5. Elite und Leistung

Das komplizierte Verhältnis des Christen von heute zu Werten, die in den industriellen Gesellschaften hohe Geltung beanspruchen, soll eine etwas eingehendere Aufmerksamkeit erfahren. Sie stehen indirekt mit dem Faktor Intelligenz insofern in Verbindung, als dieser erst die Grundlage dafür abgibt, daß sie sich ganz entfalten können. Ohne Intelligenz ist eine anspruchsvollere Verwirklichung von Leistung, Erfolg, Prestige, Macht und Einfluß nicht denkbar; deshalb auch die in der Soziologie gelegentlich anzutreffende Tendenz, Elite ausschließlich nach diesem einen Merkmal zu definieren. Bei Dreitzel war dagegen zu beobachten, daß er sie an dem für die industriellen Gesellschaften entscheidenden Wert, dem der Leistung mißt. Seine Bestimmung der Eliten ist darum ganz an der modernen Berufsstruktur orientiert, weshalb auch gegen ihn der Einwand erhoben wurde, er werde dem politischen Bereich durch diese einseitige Vermittlung aller anderen für Eliten entscheidenden Werte allein über die Kategorie der Leistung nicht genügend gerecht⁷³. Dennoch kommt ihr in fast allen soziologischen Elitetheorien eine nicht geringe Bedeutung zu. Das ließ sich zum Beispiel bei Pareto, bei Stammer und bei Schluchter deutlich verfolgen.

73) Vgl. oben 129.

Betrachtet man daraufhin die Elitetheorien der christlichen Soziallehren, so ist der erste Eindruck der, daß der Leistung hier kaum Beachtung zuteil wird. Doch muß diese Aussage differenziert werden. Bei den Autoren, die den Elitebegriff gegenüber der Kategorie der Leistung bewußt abgrenzen, erscheint sie eben doch, wenn auch sehr stark zurückgenommen. Thielicke etwa setzt humanes Sein, das für Elite bestimmend sein soll, gegen jedes bloße Leistungsdenken⁷⁴. Aus Hinweisen, die er nicht nur im Zusammenhang seiner Erörterungen über Elite, sondern beispielsweise auch bei Behandlung des Themas Beruf gibt, läßt sich entnehmen, daß er Leistung keineswegs als nicht entscheidend für das berufliche Leben hält. Thielicke sieht ihre Bedeutung, läßt sie jedoch nur soweit gelten, als sie der personalen Selbstverwirklichung und dem Dienst am Nächsten und der Gemeinschaft förderlich ist⁷⁵.

Auf katholischer Seite beklagt Schöllgen mit Max Scheler den in den industriellen Gesellschaften zu beobachtenden Verfall des Bildungs- und Heilswissens zugunsten des Leistungs- oder Naturbeherrschungswissens, welches danach strebe, alle Erscheinungen menschlichen und kosmischen Seins in den Griff zu bekommen, die Dinge total machbar werden zu lassen. Das lasse die Ehrfurcht vor den Dingen und ihren Ordnungen schwinden. Die Masse sei ganz von diesem Denken beherrscht und bringe keine Achtung und Ehrfurcht mehr gegenüber einem Wissen auf, das nicht Leistungswissen ist. Diese Haltung trage aber letztlich, wie Ortega y Gasset gezeigt habe, eine Tendenz zur Selbstzerstörung der technischen Zivilisation in sich, die auf Tugenden beruhe, die nicht allein aus dem Leistungsdrang erklärlich seien. - Trotz dieser Kritik übersieht Schöllgen nicht, daß die hochindustrialisierten Gesellschaften ebenso wie die erst am Beginn der Industrialisierung ste-

74) Vgl. oben 205.

75) Vgl. H. Thielicke, Theologische Ethik III 156f.

hende sogenannte Dritte Welt nur auf der Grundlage eines "höchstgesteigerten Leistungswissens" fortbestehen könnten⁷⁶. An anderer Stelle, bei Betrachtung der Rolle des Intellektuellen in der heutigen Gesellschaft kommt Schöllgen noch einmal auf die drei Grundformen des Wissens im Sinne Schelers zu sprechen. Er vermittelt sie nun mit der Tradition der katholischen Moraltheologie. Diese habe "seit jeher der 'vita contemplativa': dem Lebensstil der Beschaulichkeit, den Vorzug gegeben vor der 'vita activa': dem Lebensstil des tätig-praktischen Lebens"⁷⁷. Diese Vorzugsordnung werde seit langem bekämpft, denn "sie paßte nicht zu den Dogmen der meisten protestantischen Konfessionen, wird insbesondere im kalvinistischen Kreis auf das schärfste abgelehnt. Die unbarmherzigste Verurteilung scheint sie aber durch die moderne Soziologie zu erfahren ..."⁷⁸ Entsprechend diesen Vorbehalten gegenüber dem Leistungsprinzip formuliert Schöllgen als Standestugenden der Eliten "Disziplin, Pflichtbewußtsein, Treue, Unbestechlichkeit", die durch das "Hochethos" der jeweiligen Kultur näher bestimmt würden und die Vorbildfunktion der Eliten prägen müßten⁷⁹.

Gundlach stellt zwischen Elite- und Leistungsprinzip eine sehr eigenwillige Beziehung her, die jedoch in der katholischen Soziallehre durchaus nicht nur bei ihm anzutreffen ist. Er deutet Grundsätzliches über ihre Einstellung zum Faktor Leistung an. Gundlach ist, wie beschrieben, sehr zurückhaltend gegenüber dem Begriff Elite; wolle man ihn überhaupt gebrauchen, dann ginge das nur, wenn sich das Eliteprinzip auf besondere Leistungen "und dadurch bewiesener Leistungsfähigkeit" gründe. Das klingt

76) Vgl. W. Schöllgen, Soziologische Grundlagen 130-132.

77) Ebd. 299.

78) Ebd. 299.

79) Vgl. oben 188.

wie eine Bestätigung Dreitzels, ist es aber ganz und gar nicht. Denn Gundlach erklärt, daß die Leistungsfähigkeit ihren Maßstab und Wertmesser aus dem "wahren, wesensgemäßen Sinn der einzelnen Lebenskreise" gewinnen müsse⁸⁰. Dieser wird nach Gundlach von der Enzyklika 'Quadragesimo anno' vorgezeichnet. Damit aber bindet Gundlach das Leistungsprinzip an das Gemeinwohl, das im Sinn der Enzyklika sich am ehesten in einer nach 'Leistungsgemeinschaften' geordneten Gesellschaft verwirklichen kann. Das geschieht in aller Deutlichkeit auch besonders bei Messner, jedoch nicht im Zusammenhang mit dem Thema Elite⁸¹. In diesem Zusammenhang jedoch bringt Ermecke diese Beziehung zwar nicht ausdrücklich zur Sprache, läßt sie aber anklingen. Er spricht nicht von Leistung, sondern von "selbstlosem Dienst", "opferbereitem Einsatz" und "potenzierter Verantwortungsfreude" als Kennzeichen der Elite, deren Feld die höheren Leistungsstufen innerhalb der nach Leistungsgemeinschaften gegliederten Gesellschaft seien⁸².

Eine Anwendung des Leistungsprinzips im Sinne Dreitzels und der soziologischen Elitetheorien findet sich nur bei von Nell-Breuning, der sich dem Begriff Elite gegenüber ja ebenfalls sehr verhalten zeigt. In einem schon angeführten Aufsatz über breite Vermögensstreuung schreibt er, ihr gesellschaftspolitisches Ziel sei eine klassenfreie Gesellschaft allgemeiner Wohlhabenheit, die die "Zirkulation der Eliten" erst eigentlich ermögliche, das heißt, den "wirklich freien Aufstieg der Begabten und Tüchtigen und als dessen Kehrseite Abstieg der Untüchtigen und Versagenden"⁸³. Von Nell-Breuning bietet aber doch bei aller Nähe zu Dreitzel nicht eine Zustandsbeschreibung der nach dem Leistungsprinzip funktionieren-

80) Vgl. oben 271.

81) Vgl. dazu J. Messner, Die soziale Frage 363 und 536.

82) Vgl. oben 198.

83) Vgl. oben 267.

den industriellen Gesellschaft, sondern nennt das ideale Ziel, auf das diese sich hin entwickeln muß, damit das Leistungsprinzip sich erst eigentlich, das heißt gerecht verwirklichen kann.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß in den Elitetheorien der christlichen Soziallehre dem Leistungsprinzip eine untergeordnete Bedeutung zukommt. Seine Notwendigkeit für den Bestand der Industriegesellschaften wird nicht übersehen, jedoch im Wert relativiert. Vor allem wird eine Einordnung der Leistungswerte in die menschliches Sein allgemein ermöglichenden Tugenden gefordert. Thielićke bejaht die Leistungswerte, aber nur soweit sie der Selbstwerdung und Nächstenliebe dienen. In diesem Sinn strebt auch Schöllgen gegenüber einer einseitigen Betonung der auf den Leistungswerten beruhenden 'vita activa' das Gleichgewicht zwischen dieser und der 'vita contemplativa' an, zumal das ganz im Sinne moraltheologischer Tradition sei. Grundlach, Messner, Ermecke und von Nell-Breuning schließlich interpretieren den gesellschaftlichen Wert der Leistung unter grundlegenden Voraussetzungen der katholischen Soziallehre, das heißt, sie beziehen ihn auf eine ideale Ordnung in der Gesellschaft, wie sie in der Enzyklika Quadragesimo anno umrissen wird. Diese relativiert den Wert der Leistung sehr stark, weil eine nach Leistungsgemeinschaften gegliederte Gesellschaft weniger auf individuelle Konkurrenz und Einzelleistung als vielmehr auf kollektive Solidaritäten und Gemeinschaftsleistungen setzen müßte⁸⁴. Leistung verlöre dadurch den Charakter des Dynamischen und diene nicht mehr zuerst individueller Mobilität und individuellem Erfolg. Aufgrund dieser Einschränkungen verblaßt der Leistungsgedanke in dem Sinn, wie Dreitzel ihn versteht, in den Elitedefinitionen der Soziallehre so sehr, daß er kaum noch eine entscheidende Rolle spielt.

84) Vgl. dazu N. Monzel, Die freie Konkurrenz. In: Solidarität 140-155.

Diese nur geringe Berücksichtigung der Kategorie Leistung zeigt sich auch in der Nennung der mit Elite angezielten Gruppen. Sie gehören entweder dem spirituellen Bereich an, sind "geistliche Eliten", oder dem Bereich der Verbände und Organisationen. Nicht genannt aber werden Eliten für den Berufssektor und aus ihm zum Beispiel jene besonders bedeutsamen Gruppen, die sich am ehesten als technische Eliten ansprechen lassen. Im Umfeld der christlichen Soziallehren werden jedoch gelegentlich Probleme aufgegriffen, die an sich zu ihren Gegenständen gehörten. Diese Beiträge sind oft recht eigenwillig und lassen sich in keine Fachdisziplin einordnen; sie werden gewöhnlich auch nicht von theologischen Fachvertretern geschrieben. So gibt es auch zum Thema technische Eliten einen solchen einzelnen Beitrag von Max P. Engelmeier, der sich mit ihrer Verantwortung für die Zukunft des Menschen auseinandersetzt. Er weist ihnen die Aufgabe zu, die in der technischen Welt geforderte Rationalität mit den großen Opfern, die damit verbunden sind, vorbildlich zu leisten⁸⁵.

Nun ist von technischen Eliten auch in der Soziologie erstaunlich wenig die Rede, obwohl die Kategorie der Leistung doch am völlig von der Technik geprägten Berufssektor orientiert ist. Wohl sprechen zum Beispiel Stammer und Dahrendorf von der Bedeutung der wirtschaftlichen Elite, auch bei Mills ist von ihr die Rede, doch sind damit nur die im politischen Sektor einflußreichen Interessenvertretungen gemeint; etwas anderes läßt auch die Definition Dahrendorfs, daß zur Elite diejenigen gehörten, die kraft ihrer Position Gesetze machen können, gar nicht zu. Mills' Macht-Elite ist von vornherein unter dem Gesichtspunkt politischen Einflusses konzipiert, auch Stammer be-

85) Vgl. Max P. Engelmeier, Wissenschaft als Verantwortung. Die Rolle der technischen Eliten für die Zukunft des Menschen. In: WoWa 22 (1967) 169-179, 178f.

schränkt sich auf dieses Feld. Lediglich bei Burnham findet eine wirtschaftlich-technische Elite ungeteilte Aufmerksamkeit, die sogenannten Manager. Doch sind auch sie nicht die im technischen Prozeß allein und zuerst entscheidende Gruppe, denn ihnen fällt lediglich die Verwaltung der technischen Erfindungen und Entwicklungen zu, an ihrem Entstehen sind sie kaum beteiligt. Wahrscheinlich begnügt man sich aber mit ihrer Nennung, weil sie den wirtschaftlich-technischen Bereich im gesellschaftlich-politischen Leben repräsentieren und dort seine Forderungen durchsetzen. Zu den technischen Eliten rechnet zum Beispiel Engelmeier außer den Managern alle naturwissenschaftlich denkenden und arbeitenden Forscher und Praktiker sowie "Fachleute aller Berufssparten, welche die reduktiv mathematisierende Methodik benutzen, welche für das naturwissenschaftliche Denken konstitutiv ist"⁸⁶, also etwa auch Sozial- und Psychotechniker, Rationalisierungs-, Kommunikations- und Public-Relations-Fachleute. Letztere sind den Managern schon sehr verwandt oder gar mit ihnen identisch. Obwohl Macht und Einfluß der eigentlich wissenschaftlich-technischen Eliten so ungeheuer groß sind, sind sie doch zugleich an Voraussetzungen gebunden, die sie der Aufmerksamkeit einer breiten Öffentlichkeit weitgehend entziehen, zum Beispiel an spezielles Wissen und geduldiges Forschen, die immer nur eine sehr beschränkte Popularisierung zulassen. Wenn deshalb die Soziologie diese Gruppe nicht gesondert in den Elitetheorien berücksichtigt, so findet doch der Wert, an den ihre Ergebnisse gebunden sind, der der Leistung, besondere Beachtung. Durch die Teilnahme der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung in den Industrienationen an den technischen Prozessen hat dieser eine so beherrschende Bedeutung gewonnen. Deshalb würdigt ihn Dreitzel entsprechend.

86) Ebd. 173.

Um so auffallender ist sein weitgehendes Fehlen in den Elitetheorien der christlichen Soziallehren - jedenfalls im beschriebenen Sinn -, nicht nur in diesen Theorien selbst, sondern darüber hinaus häufig auch im allgemeinen Schrifttum ihrer Vertreter. Das hängt nun, berücksichtigt man einmal nur die katholische Seite, sicherlich auch damit zusammen, daß die Katholiken gerade den Naturwissenschaften und der Technik nur wenig an Intelligenz lieferten⁸⁷; doch dürfte das nicht das allein Entscheidende sein, denn dieser Mangel ist ja nur ein Symptom grundsätzlicher Probleme. Zu ihnen gehört, wie Erlinghagen richtig sehen dürfte, das in der Kirche immer noch nicht ganz bewältigte Verhältnis von Glaube und Naturwissenschaft, welches gerade der Intelligenz in der Kirche Schwierigkeiten bereitet. Aus den Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, die im Jahre 1970 im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz gemacht wurden, geht unter anderem hervor, daß sich für 27% der befragten Katholiken mit Hochschul- oder Universitätsabschluß aus der Haltung ihrer Kirche zum naturwissenschaftlich-technischen Fortschritt auch heute noch Schwierigkeiten ergeben⁸⁸. Die Umfrageergebnisse bestätigen aber auch die Vermutungen Erlinghagens und Rahners, daß die 'typisch' katholische Mentalität im Berufsleben wie auch im allgemeinen gesellschaftlichen Leben so hoch angesehene Werte wie Durchsetzungsvermögen, Interesse am Vorwärtsskommen, Initiative und Selbstverantwortung und Interesse am gesellschaftlichen Fortschritt nicht fördere, eher behindere. Außergewöhnliche Förderung erfahren demgegenüber nach Meinung der Befragten Werte wie Selbstbescheidung, Hinnahme

87) Vgl. dazu unten 354ff.

88) Vgl. Gerhard Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. In Verbindung mit dem Institut für Demoskopie in Allensbach. Freiburg 1972, 167.

von Schicksalsschlägen, Familiensinn, Sittenstrenge und andere, die jedoch im heutigen öffentlichen Leben und im Berufsleben nicht die unbedingt dominierenden sind⁸⁹. Gerhard Schmichtchen kommt in seiner Auswertung zu dem Ergebnis, daß die Wertsysteme von (katholischer) Kirche und Gesellschaft in der Bundesrepublik auseinanderklaffen. Darin liege unter anderem ein Hinweis auf die anderen Dimensionen der Kirche, das gäbe aber auch, wie ebenfalls aus der Umfrage ersichtlich, ständig Anlaß zu Kritik an der Kirche⁹⁰. Das Ausmaß dieser Kritik läßt vermuten, daß trotz der eigenen Dimensionen der Kirche ihr Wertsystem einer eingehenden Reflexion, wenn nicht gar weitgehender Revision bedürfte. Schmichtchen kommt zu dem Schluß: "Die Strukturen Kirche und Gesellschaft werden von vielen Katholiken als diskrepant empfunden. Die Menschen verstehen sich heute von der Gesellschaft her und versuchen, sich infolgedessen auch von der Gesellschaft her zu gestalten. Das ist modernes säkulares Bewußtsein. Diese Denkform hat eine merkwürdige Durchsetzungskraft. Verbreitet sind Fortschrittserwartungen, Erwartungen an die Selbstgestaltungsfähigkeit des Menschen, die utopisch-religiöse Züge tragen. Die Kirche und die christliche Überlieferung werden von vielen nicht mehr als instrumentell für diese Werte empfunden..."⁹¹.

Dieser Zustand, der viele Fragen an die kirchliche Verkündigung und Pastoral enthält, schließt nicht aus, daß es auch vom Boden einer christlichen Moral entschiedene Versuche gibt, den Werten der industriellen Arbeitswelt gerecht zu werden. Von katholischer Seite wären hier vor allem Marie-Dominique Chenu und Alfons Auer zu nennen. Nach Auer haben die "weltlichen Bereiche" wie "Arbeit, Beruf, Gesellschaft, Wissenschaft, Kultur, Kunst, Technik,

89) Vgl. ebd. 58f und 64f.

90) Ebd. 67f.

91) Ebd. 68.

Wirtschaft" "ein echtes Eigensein": "Sie haben einen eigenen und gültigen Seinsbestand und eben darum auch eigene Sinnwerte und eigene Gesetzmäßigkeiten ... Ihr Seinsbestand muß auch dann unversehrt bleiben, wenn sie der Mensch denkend oder glaubend in transzendente Bezüge eingestiftet sieht."⁹² Der Glaube kann nach Auer diesen Gebieten nicht aus sich heraus eine Sachordnung diktieren und für sie konkrete Normen an ihrer relativen Autonomie vorbei statuieren. Als Sinnwerte des modernen Berufs nennt Auer die Entfaltung der Persönlichkeit, Einweisung in die Sozialität und Gestaltung der Materialität zur Ordnung und Entfaltung der Schöpfung Gottes⁹³. Diese Sicht impliziert natürlich auch Offenheit für die grundlegenden Werte der modernen Berufswelt und den Versuch, sie bei aller durch den christlichen Glauben empfohlenen Distanz in ihrem funktionalen Sinn zu würdigen. Heinrich Klopms hat es aus solcher Sicht unternommen, Tugenden des modernen Menschen zu beschreiben. Unter ihnen finden sich zum Beispiel aus der Arbeitswelt Sachlichkeit, Kollegialität und Zuverlässigkeit⁹⁴. Auer und Klopms Arbeiten entstanden in Nähe zu den Bemühungen des Zweiten Vatikanischen Konzils um eine neue Laienspiritualität. Das Konzil entwickelt in einer sehr allgemeinen Weise und in Fortsetzung der Tradition

92) Alfons Auer, Christsein im Beruf. Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos. Düsseldorf 1966, 214. Vgl. dazu Marie Dominique Chenu, Arbeit. In: SM I (1967) 306-318. Chenu schreibt: "Die theologische Bestimmung und Wertung jener menschlichen Wirklichkeit, die die Arbeit darstellt, darf diese nicht primär unter der Rücksicht ihrer sittlichen Dimension ins Auge fassen, sondern muß sie zuerst als irdische Gegebenheit betrachten, die sich dem Anspruch des Evangeliums zu stellen hat." (306) Siehe dazu auch Klemens Brockmüller, Industriekultur und Religion. Frankfurt/M. 1964, 258ff.

93) Vgl. A. Auer, Christsein 115f. Siehe auch ders., Welt-offener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit. 4Düsseldorf 1966, 173ff.

94) Vgl. Heinrich Klopms, Tugenden des modernen Menschen (Christliches Leben heute 6). 3Augsburg 1971.

der päpstlichen Sozialenzykliken in Kapitel III, Teil I der Pastoralkonstitution 'Gaudium et spes' einen Aufriß einer heilsgeschichtlich fundierten Theologie der Arbeit⁹⁵.

Weil in diesem Kapitel die katholische Einstellung zu den Werten der industriellen Arbeitswelt aus den eingangs genannten Gründen im Vordergrund steht, sei nur am Rande erwähnt, daß auch protestantische Theologie in diesem Punkt umdenken mußte, und sich gezwungen sah, zum Beispiel die von Luther vorgegebene Dialektik von Beruf und Berufung neu zu überdenken. Daß ihr die Anpassung an moderne Gegebenheiten oft leichter gelang als der katholischen Theologie, ist vielleicht ein Hinweis auf die größere Nähe evangelischen Denkens zur modernen Arbeits- und Berufswelt⁹⁶. - Aus der Reihe der evangelischen Theologen, die sich mit Eliteproblemen beschäftigen, bietet Thielicke in seiner Theologischen Ethik ausführliche Betrachtungen zu Arbeit und Beruf und würdigt dort unter anderem auch die Konkurrenzidee in ihrer Unentbehrlichkeit für das Berufsleben⁹⁷ - eine ausgesprochene Seltenheit auch in der evangelischen Theologie.

95) Vgl. dazu Joachim Giers, Wegweisung über Arbeit und Eigentum. In: Die Autorität der Freiheit, hrsg. von J. Chr. Hampe. Bd III. München 1967, 393-400. Siehe auch Alfons Auer, Kommentar zum Kap. III von Teil I der Pastoralen Konstitution. In: Das Zweite Vatikanische Konzil III (Ergänzungsband zum LThK²). Freiburg 1968, 377-397; ders., Auf dem Wege zu einer Theologie der Arbeit. Wandel der Aspekte der letzten 150 Jahre. In: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967. München-Freiburg 1967, 543-564.

96) Vgl. dazu unten 350f.

97) Vgl. dazu H. Thielicke, Theologische Ethik I 462ff. - Vgl. auch Helmut Gatzert, Zur Ethik des Berufs in der industriellen Gesellschaft. In: Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft. Hrsg. von H.-D. Wendland. Göttingen 1969, 233-247. Eine Beschreibung der allmählichen Anpassung evangelischer Sozialethik an die Werte und Normen der industriellen Arbeitswelt bietet Günter Brakelmann, Industrie. In: Christliche Verantwortung, hrsg. von V. Hochgrebe, Würzburg 1968, 140-151: "Man hat ge-

In der Ethik und Moral der industriellen Arbeitswelt und ihrer Werte finden sich parallel zu den Versuchen einer Neubesinnung jedoch gleichzeitig auch entgegengesetzte Beispiele. So stellt etwa Dietrich von Hildebrand Heiligkeit gegen Tüchtigkeit und behauptet: "Letztthin zählt, was ein Mensch als Persönlichkeit ist, und nicht, was er für Wissenschaft, Kunst, Kultur, Politik, Technik, Wirtschaft oder für sein Land geleistet hat. Die Persönlichkeit als solche ist in den Augen Gottes wichtiger als alle apersonalen Güter, die zu schaffen sie fähig und berufen ist."⁹⁸ In dieser Zuspitzung werden Persönlichkeit und Leistung getrennt, letztere dient nicht mehr der Entwicklung und Verwirklichung der Persönlichkeit, sondern wird zu einem völlig bedeutungslosen Moment an ihr. Ein weiteres Beispiel sei genannt, das nicht ganz untypisch sein dürfte. In seinem Aufsatz 'Askese und technische Welt' stellt Joachim Bodamer die Technik in Anlehnung an Ortega y Gasset und Heidegger als die Wurzel aller neuzeitlichen Übel hin, vor allem des allzu bequemen Massedaseins und einer Hypertrophie der rationalen Erkenntnis-

lernt, daß die Wirklichkeit eines Industriebetriebes sehr kompliziert ist, auch und gerade in den mitmenschlichen Beziehungen. Man hat gelernt, daß es harte ökonomische Tatsachen gibt, die man nicht aus lauter Freude an Humanität überspielen darf. Und man hat gelernt, daß das sozialetische Argument allein noch nicht ausreicht, um vorhandene schlechte Verhältnisse und Strukturen zu überwinden. Man hat deutlich die Grenze des ethischen Appells erkannt..." (144f).- gleichzeitig aber auch die Notwendigkeit, zur Gestaltung einer menschlichen Arbeitswelt beizutragen. Neuestens wird von evangelischer Seite auch der Versuch unternommen, diesen Bereich unter den Kategorien zu bedenken, die die moderne Arbeitswelt selbst anbietet, wie der des Job. Vgl. Christoph Bartels, Berufung zum Job. Berufsethos und Arbeitswirklichkeit. ²Stuttgart 1969. Bartels geht ausführlich auch auf die Werte der modernen Arbeitswelt ein, also auf Leistung, Flexibilität, Teamfähigkeit u.a. (vgl. 29ff).

98) Dietrich von Hildebrand, Heiligkeit und Tüchtigkeit. Tugend heute. Regensburg 1969, 16f.

fähigkeit. Bodamer empfiehlt zur Bekämpfung dieser Erscheinungen eine totale Askese, die sich nicht nur von allem Konsumdenken, sondern auch von einflußreichen Stellungen in Politik und Wirtschaft bewußt fernhält, um einem "erfüllten menschlichen Leben" genügend Raum zu geben. Nur solche freiwillige Askese könne Vorbild für den Massenmenschen sein und sie allein werde eine neue Elite vorbereiten, eine neue Gemeinschaft von Menschen, die durch die Einsamkeit der Askese gereift sind⁹⁹.

Eine so generell negative Einstellung zur Technik, damit natürlich auch zu den Naturwissenschaften, die sie erst ermöglichen, findet sich in der Theologie und darüber hinaus christlich bestimmten Literatur gewiß selten. Dennoch hat gerade die Theologie mit der Ambivalenz der Technik immer schwer gerungen. Aufgrund ihrer Nähe zur humanistischen Bildung teilte sie außerdem weitgehend alle jene Schwierigkeiten, die sich aus dem Verhältnis, oder besser Nebeneinander von Natur- und Geisteswissenschaften immer wieder ergaben. Dies gilt sowohl für die katholische als auch für die evangelische Theologie. Letztere hat wohl besonders in ihrer calvinistischen Ausprägung wirtschaftliches Denken und kapitalistischen Geist gefördert, in der lutherischen Ausprägung die Tugenden des treuen Staatsbeamten, gerade auch die zum Aufstieg erforderlichen, jedoch kaum eine vorurteilslose Sicht der naturwissenschaftlich-technischen Grundlagen der hochindustriellen Gesellschaften, die ihrer Ambivalenz gerecht zu werden versucht¹⁰⁰. Dennoch wurden gerade durch Vermittlung einzelner Forscher immer wieder entscheidende Ansätze zu einer Begegnung oder gar Synthese von Natur-

99) Vgl. Joachim Bodamer, Askese und technische Welt. In: WoWa 8 (1953) 725-736, 734f.

100) Vgl. dazu Günter Howe, Gott und die Technik. Die Verantwortung der Christenheit für die wissenschaftlich-technische Welt. Hrsg. von H. Timm. Hamburg-Zürich 1971.

wissenschaften und Theologie geliefert; dabei wäre etwa an das Werk Teilhard de Chardins zu denken¹⁰¹. Auf evangelischer Seite bemüht sich gegenwärtig Carl Friedrich von Weizsäcker um eine Grundlagendiskussion, in der sich philosophisches, theologisches und mathematisch-naturwissenschaftliches Denken begegnen¹⁰². Von diesen Problemen zeigen sich jedoch christliche Ethik und Moraltheologie sowie Soziallehre im allgemeinen wenig berührt¹⁰³. Wohl gibt es hier eingehende Diskussionen um die wirtschaftlichen Systeme des Kapitalismus und des Kommunismus, selten jedoch, von den schon genannten Autoren abgesehen, eine generelle Reflexion der technischen Bedingungen der Industriegesellschaft, obwohl beide Wirtschaftssysteme eben diese voraussetzen. Damit erfolgt auch nur selten eine sachliche Auseinandersetzung mit dem Wert- und Normensystem dieser Gesellschaft. In den Elitetheorien der Theologie hat sie fast gar keinen Niederschlag gefunden.

-
- 101) Obwohl dessen Weise einer Theologisierung naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse einem Gespräch zwischen beiden Disziplinen sicherlich nicht nur dienlich, sondern häufig auch hinderlich sein dürfte. - Auf katholischer Seite hat sich in Deutschland besonders Friedrich Dessauer um einen Brückenschlag zwischen der Welt der Geisteswissenschaften und der Welt der Technik bemüht. Vgl. vor allem Friedrich Dessauer - Xavier von Hornstein, Seele im Bannkreis der Technik. 2. Aufl. 1952. Zum Problem allgemein vgl. auch Ernst Topitsch, Prometheus und Sisyphos. Die Mythen des technischen Zeitalters. In: WoWa 9 (1954) 24-28.
- 102) Vgl. dazu den Literaturbericht von Walter Strolz, Die naturphilosophische Fragestellung C.F. von Weizsäckers. In: Orientierung 36 (1972) 144-148.
- 103) Ansätze zu einer Diskussion dieser Probleme innerhalb dieser Disziplinen finden sich zum Beispiel bei Nikolaus Monzel, Technik und Gemeinschaft. In: Solidarität 75-116; Joseph Höffner, Der technische Fortschritt und das Heil des Menschen. In: Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung. Münster 1966, 139-157; Walter van Benthem, Das Ethos der technischen Arbeit und der Technik. Essen 1966; Hans Goedeking, Über den institutionellen Charakter der modernen Technik. In: Sozialethik im Umbruch 247-262; Arthur Rich, Christliche Existenz in der industriellen Welt. Zürich-Stuttgart 1957.

Man könnte einwenden, diese Beschreibung falle zu negativ aus, zumal sich in jüngster Zeit dieses Problems ja nicht nur die zuständigen Fachdisziplinen, sondern auch die politische Theologie (auf evangelischer Seite die Theologie der Revolution) annähme. Das tut sie - jedoch im Medium der Kritik. Politische Theologie rezipiert unter anderem die Impulse der sogenannten Kritischen Theorie, um sie theologisch fruchtbar zu machen. Die Kritische Theorie setzt sich in der Tradition des Linkshegelianismus mit den Voraussetzungen der industriellen Gesellschaften und ihren politischen Konsequenzen auseinander und sucht sie zu transzendieren. Im Anschluß an sie muß auch die Politische Theologie wenigstens in allgemeiner Weise auf die heutigen Bedingungen und damit auf das Wert- und Normensystem der hochindustrialisierten Gesellschaft Bezug nehmen. Es steht jedoch zu befürchten, daß dies häufig dazu beiträgt, die Ressentiments gegen diese Werte und Normen zu verstärken, bevor eine ins einzelne gehende Auseinandersetzung mit ihnen überhaupt stattgefunden hat. Der eschatologische Vorbehalt der Botschaft Jesu, so sagt die Politische Theologie, intendiere die "kritisch-befreiende Überschreitung bestehender Verhältnisse"¹⁰⁴. Erfolgt jedoch vor Setzung des eschatologischen Vorbehalts nicht immer auch eine sorgfältige Analyse der bestehenden Verhältnisse, dann muß es zur Förderung von Ressentiments kommen. Die Gefahr ist besonders groß, weil die Politische Theologie diese Analyse selten allein wird leisten können, sie

104) Vgl. dazu Johann B. Metz, Politische Theologie. In: SM III (1969) 1232-1240, 1239, außerdem ders., Zur Theologie der Welt. Mainz 1968; ders., Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens. Eine gegenwärtige Gestalt der Verantwortung des Glaubens. In: Concilium 8 (1972) 399-407; J.B. Metz-R.Pesch u.a., Freiheit in Gesellschaft. Freiburg 1971. Grundlegend für die Theologie der Revolution: Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung. München 1968. - Die Anmerkungen zur Politischen Theologie wollen nur einen ihrer Aspekte erläutern, nicht aber ihr grundsätzliches Anliegen, eine aus christlichem Glauben kritische Offenheit für die gesellschaftlich-sozialen Probleme, unbilliger Kritik unterziehen.

ist dabei auf die Zusammenarbeit mit den Sozialwissenschaften angewiesen.

Durch die Kritische Theorie werden besonders die Leistungswerte einer Kritik unterzogen. Ihre Überdehnung sei die Folge verselbständigter Technokratie und Bürokratie, der Herrschaft der 'Organisation', die darauf abstellt, die Emanzipation des Menschen zu verhindern¹⁰⁵. Nun wird, darin ist der Politischen Theologie recht zu geben, von seiten der Theologie gewiß immer gegen jede gesellschaftliche Ordnung ein sogenannter eschatologischer Vorbehalt zu äußern sein. Dennoch wird jede Moral und Strategie, die in einer Gesellschaft etwas ausrichten will, deren Werte und Normen berücksichtigen und in gewissem Sinn auch zu ihnen erziehen müssen, und sei es nur, um mit Hilfe ihrer Neu-Auslegung diese Gesellschaft zu verändern. Wer die Spielregeln eines Systems nicht beherrscht, wird in ihm kaum etwas erreichen. Politisch-weltanschauliche Grundentscheidungen über die Haltung zur industriellen Gesellschaft werden deren Werte und Normen wohl immer modifizieren, nicht aber auf sie einfach verzichten können, weil das jede Wirkungsmöglichkeit in der industriellen Welt verhindert. Das scheinen christliche Literatur, Theologie und Kirche häufig zu wenig zu bedenken; ihre Elitenmoral ist nicht von diesem Bewußtsein geprägt.

6. Elite, Prestige und Erfolg

Leistungen werden selten nur aus Hingabe an die Sache erbracht; gewöhnlich wird mit der Leistung die Erwartung verknüpft, daß sie Anerkennung durch andere finde, vor allem durch die Gruppe, in der etwas geleistet wurde und

105) Vgl. dazu bes. Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch, Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft (Sammlung Luchterhand 4). Neuwied 1970, bes. 159ff.

die am ehesten die Maßstäbe besitzt, das zu bewerten; aber nicht nur durch sie. Eine solche Honorierung einer bestimmten persönlichen oder sachlichen Leistung durch Gruppe oder Gesellschaft nennt die Soziologie Prestige. Prestige ist jedoch nicht nur von der Leistung abhängig, sondern zum Beispiel auch von Wohnweise, Schulbildung, Einkommen und Aufwand, doch nimmt unter diesen die berufliche Leistung beim Zustandekommen des Prestiges in der industriellen Gesellschaft gewöhnlich die erste Stelle ein.

Das Wort Prestige kommt von dem Lateinischen *praestigiae*= Gaukeleien, Blendwerk. In den modernen Sprachen ist Prestige zuerst im Französischen antreffbar: "In seiner ursprünglichen Bedeutung war Prestige der Ausdruck für die 'unvernünftigen' und im Wertsinne zweifelhaften Wirkungen, die zum Beispiel von den Kunstfertigkeiten und Gauklerstückchen des fahrenden Volkes ausgingen."¹⁰⁶ Dementsprechend hatte Prestige auch in den Sozialwissenschaften einen zunächst negativen Bedeutungssinn. Es diente zur Charakterisierung des Einflusses, den ein Mensch oder eine Gruppe auf andere ausübt, ohne daß man diese Wirkung einsichtig erklären könnte. Heute umschreibt die Soziologie mit Prestige das Maß an Wertschätzung, das einer Position innerhalb einer gestuften Ordnung der Gesellschaft oder ihrer Teilsysteme zukommt. Dies setzt einen allgemeinen Wertkonsensus der Mitglieder eines Systems voraus. "Da eine soziale Position mit Rücksicht auf die mit ihr verbundenen Rechte und Pflichten 'sozialer Status' heißt, schließt der auf die soziale Position bezogene, als Prestige bezeichnete Wertkonsensus den sozialen Status mit ein. Das an die Person gebundene Prestige ist so zu dem

¹⁰⁶) Heinz Kluth, Prestige. In: HDSW VIII (1964) 534-536, 534; vgl. auch Kaare Svalastoga, Prestige. In: WS 837-840, 850.

an die Position gebundenen Sozialprestige, Positionsprestige oder S t a t u s p r e s t i g e geworden."¹⁰⁷ Die Soziologie geht im allgemeinen davon aus, daß in der industriellen Gesellschaft die wichtigste Komponente des allgemeinen Ansehens einer Person das Berufsprestige bildet. Verschiedene Grade in der Zuerkennung des Prestige lassen Rückschlüsse auf die Gliederung einer Gesellschaft zu. Die empirische Forschung befaßt sich deshalb mit diesem Problem vor allem in Verbindung mit der Analyse von sozialer Schichtung, sozialem Wandel und vertikaler Mobilität¹⁰⁸. Bei Dreitzel, der den Begriff Elite für die durch berufliche Höchstleistung Qualifizierten in den gesellschaftlichen Spitzenpositionen reserviert, spielen deshalb auch der Begriff des Prestiges sowie auch der sehr viel vagere des Erfolgs eine nicht geringe Rolle.

Für das Berufsprestige ist nun allerdings nicht nur die aus dem Können des einzelnen folgende Leistung das allein entscheidende Kriterium. Karl Martin Bolte nennt als Bestimmungsgründe, die für das Berufsprestige primär entscheidend sind, den Grad des Einflusses, der Verhaltenskontrolle, der Verantwortung und des Dispositionsspielraumes, die einer Berufsposition entsprechen, außerdem die Ausbildung und den Funktionswert, der einem Beruf nach dem allgemeinen Wertkonsens eines gesellschaftlichen Systems zukommen soll¹⁰⁹. Die berufliche Leistung wird im Schema von Bolte gewissermaßen als über diese Komponenten vermittelt gedacht.

107) H. Kluth, in: HDSW VIII 535. Grundlegend für die Aufhellung dieser Zusammenhänge ist die Untersuchung von Heinz Kluth, Sozialprestige und sozialer Status. Stuttgart 1957.

108) Vgl. Karl Martin Bolte, Berufsprestige. In: WS 103-106, 103. Vgl. dazu auch vom selben Autor die Untersuchung für die deutschen Verhältnisse: Sozialer Aufstieg und Abstieg. Eine Untersuchung über Berufsprestige und Berufsmobilität. Stuttgart 1959.

109) Vgl. K.M. Bolte, in: WS 105.

Das Prestige - und nun nicht nur das Berufs-, sondern auch das Aufwands- und Verhaltensprestige - ist in der vom egalitären Prinzip beherrschten demokratischen Gesellschaft Ausdruck für die Tendenz ihrer Glieder, gewisse Erscheinungsweisen der Ungleichheit bestehen zu lassen oder wiederherzustellen, weil sie die Möglichkeit persönlicher Profilierung bieten. Das Prestigestreben schafft sich zur Verdeutlichung dieser Ansprüche entsprechende Symbole. Als Zeichen persönlicher Profilierung wird bei Dreitzel Prestige ähnlich wie Erfolg konstitutiv für die Vorbildrolle der Eliten¹¹⁰, zumal Prestige und Vorbildhaftigkeit immer über den Bereich der Gruppe, die Leistung und Führung aus intimer Kenntnis jeweils beurteilen kann, hinauswirken. So ausführlich und ausdrücklich wie bei Dreitzel, der darin Anregungen Plessners folgt, wird in der Soziologie selten auf die Zusammenhänge zwischen Elite- und Prestigebegriff eingegangen, indirekt jedoch immer dann, wenn von Macht und Einfluss der Eliten die Rede ist. Auch Berufsprestige ist ja dort am wirksamsten, wo es nicht nur auf Leistung und Können, sondern auch auf Einfluß gegründet ist; Berufsprestige wird so zu allgemeinem Sozialprestige. Macht und Einfluß aber sind dann nicht nur Quellen des Prestiges, sondern das einmal gewonnene Prestige wirkt auf diese wieder zurück und steigert beide, ohne daß es gleichzeitig auch zu einer Steigerung von Können und Leistung kommen müßte.

Nun ist von Macht und Einfluß in Verbindung mit dem Elitebegriff in katholischer Soziallehre und evangelischer Sozialethik ebenso wie von Prestige kaum die Rede. Gerecht wird diesem Wert im Sinn seiner soziologischen Definition Nikolaus Monzel in der soziologisch orientierten Formulierung des Elitebegriffs im Staatslexikon. Auch er spricht,

110) Vgl. H.P. Dreitzel, Elitebegriff 141.

ebenfalls angeregt durch Plessner, davon, daß die Eliten immer auch 'Prestige' genießen, das häufig über ihren eigenen sozialen Bereich hinauswirke. Dieses könne sich jedoch nur dann ganz entfalten, wenn die Eliten in der Gesellschaft Resonanz fänden und sich ihrerseits dem Geführten anpaßten¹¹¹. - Im Feld der wertethisch orientierten Bestimmungen von Elite erscheint Prestige nur bei Ermecke. Er kontrastiert 'echte' Elite durch Geldadel und 'Prestigekonsument'¹¹². Prestigekonsument ist negativ akzentuiert und in Prestige ist in dieser Zusammensetzung etwas von seinem ursprünglichen Klang des Gauklerischen, in seiner Wirkung rational kaum einsichtig zu Machenden erhalten. Noch schärfer findet sich das bei Bodamer ausgesprochen, der von der echten Elite den Verzicht auf äußeren Glanz und Ehre, auf die "Scheinwelt des Geldes, des Prestiges, der Ämter und Würden"¹¹³ verlangt. Das sind die wenigen Stellen, wo in Verbindung mit Elite Gebrauch vom Terminus Prestige gemacht wird. Natürlich bietet er sich in den Fällen an, wo Vorbildfunktionen und Einfluß der Eliten behandelt werden; nach Thieliicke soll Elite immer Exponent und Korrektor ihrer Zeit sein¹¹⁴. Das ist nur denkbar, wenn sie genügend Prestige besitzt, das ihr diese Funktion erst ermöglicht. Doch der Terminus fällt bei Thieliicke nicht.

Das scheint nun jedoch nicht von ungefähr so zu sein. Prestige gehört vielmehr zu den Termini, die sich in christlicher Sozialethik und Moralthologie bisher nicht durchsetzen konnten. 'Prestige' wird weder bei Gundlach, noch bei von Nell-Breuning, noch bei Monzel in ihren Hauptwerken im Register angeführt¹¹⁵ (bei Monzel die ei-

111) Vgl. oben 179.

112) Vgl. oben 196.

113) J. Bodamer, Askese 734.

114) Vgl. oben 205.

115) Mit Hauptwerken sind gemeint von Gundlach 'Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft' (a.a.O.), von v. Nell-Breuning 'Wirtschaft und Gesellschaft heute' (a.a.O.) und von Monzel 'Katholische Soziallehre' (a.a.O.).

ne Ausnahme in der Wiedergabe des Artikels Elite aus dem Staatslexikon). Monzel kommt in der 'Katholischen Soziallehre' einmal auf den "Geltungsbedarf" des Menschen zu sprechen, der seine Wurzel in dem Wunsch jedes Menschen zu gelten, "als daseinswert anerkannt zu werden", habe. Bei "eminenter religiöser Menschen" erfülle sich dieser Drang schon in dem Wissen, von Gott geliebt und in ihm geborgen zu sein¹¹⁶. In der Moraltheologie von Häring erscheint der Begriff zweimal, beide Male mit stark negativer Akzentuierung. So schreibt er in Überlegungen zur Rolle des Priesters in der heutigen Gesellschaft, heutige Verkündigung würde dem modernen Menschen nur dann glaubwürdig erscheinen, wenn er "von der Demut und Selbstlosigkeit der Priester, von ihrem totalen Verzicht auf jegliche Prestige- und Machtansprüche überzeugt"¹¹⁷ sei. Hier wird Prestige also im Sinn eines nicht gerechtfertigten Geltungsanspruchs gebraucht. Über die Kirche heißt es an anderer Stelle bei Häring, jegliches Streben nach Macht oder "irdischem Prestige" verdunkle ihre Rolle als "Sakrament des Reiches und der Herrschaft Gottes"¹¹⁸. Auch in der 'Theologischen Ethik' von Thielicke erscheint der Begriff Prestige nicht. Relativ häufig benützt ihn dagegen Ermecke in der 'Katholischen Moraltheologie'. Er bindet Prestige an Konsum und Lebensstandard, nicht jedoch an berufliche Leistung. Dies geschieht jedoch mit gleichzeitig kritischer Distanzierung¹¹⁹. Fast neutral wendet er Prestige an, wenn er davon spricht, daß heutzutage auch der Lebensstandard Sozialprestige verleiht und es in den modernen Gesellschaften auch hinsichtlich des Prestiges einen Wettbewerb gibt¹²⁰. Er deutet auch an, daß sich die Begriffe soziale Anerkennung, Ehre, Geltung und

116) Vgl. N. Monzel, Soziallehre II 348.

117) B. Häring, Gesetz II 418.

118) Ebd. III 190f.

119) Vgl. J. Mausbach-G. Ermecke, Katholische Moraltheologie III/2 148, 195, 222.

120) Vgl. ebd. 210f und 500.

Prestige im heutigen Sprachgebrauch weitgehend angeglichen haben¹²¹.

Aus diesem Angebot von Begriffen ist es vor allem der Terminus 'Ehre', unter dem die katholische Moraltheologie sowie die evangelische Ethik bisher die soziale Wertschätzung oder das Ansehen einer Person abhandelten. Der Ehre widmet auch Ermecke breiten Raum. Er zählt sie neben Wahrhaftigkeit und Treue zu den "sozial-idealen Lebensgütern"¹²². Gegen Prestige grenzt er Ehre nicht ab und erörtert auch nicht mögliche partielle Übereinstimmungen beider Begriffe. Ähnliches liegt bei Häring vor. Er kommt unter anderem auch auf Berufsehre und soziale Ehre zu sprechen, bringt aber, wie schon erwähnt, nicht den Begriff Prestige ins Spiel¹²³. Auch Thielicke behandelt im Zusammenhang mit dem Thema Beruf ausdrücklich die Berufsehre. Er unterscheidet bei Ehre im allgemeinen Sinn zwischen innerer und äußerer Ehre¹²⁴, wie das in Ethik und Moraltheologie häufig geschieht. Häring hat eine etwas andere Begrifflichkeit. Er definiert Ehre als äußere Anerkennung der mit einer Person verbundenen Werte oder Vorzüge. Für innere Ehre gebraucht er die Termini Achtung und Selbstachtung sowie Ehrenhaftigkeit¹²⁵.

'Berufsehre' ist ein Begriff, der im allgemeinen Sprachgebrauch auch heute nicht selten anzutreffen ist. Doch dürfte dabei genau zu unterscheiden sein, von wessen Berufsehre jeweils gesprochen wird. So klingt es auch heute noch selbstverständlich, wenn Handwerker, Ärzte oder Professoren von Berufsehre sprechen, also Angehörige von Berufsgruppen, die noch ein relativ ausgeprägtes Standesbewußtsein besitzen. Dagegen dürfte es schon ungewöhnlich sein, daß Arbeiter, Sekretärinnen oder Manager Berufsehre in Anspruch nehmen. Das verweist auf einen sehr gewichtigen Gesichtspunkt

121) Vgl. ebd. 242.

122) Vgl. ebd. 568ff.

123) Vgl. B. Häring, Gesetz III 577-596, bes. 584.

124) Vgl. H. Thielicke, Theologische Ethik III/3 154.

125) Vgl. B. Häring, Gesetz III 578, Anmerkung 80.

punkt am Begriff der Ehre. Prestige ist ein relativ junger Terminus, allmählich entwickelt, um die Honorierung gesellschaftlicher Leistung in der (demokratisch verfaßten) industriellen Massengesellschaft zu umschreiben und darüber hinaus etwas über den Wert auszusagen, der dem jeweiligen Status einer Position in dieser Gesellschaft zukommt, die grundsätzlich weder nach Klassen- noch nach Standesunterschieden organisiert und strukturiert sein soll. Der Begriff Ehre hingegen gehört zu einer ständisch gegliederten Gesellschaft, wie sie zum Beispiel das feudale Mittelalter kannte; eine solche band die Ehre an bestimmte Ränge; sie galt in dieser Hierarchie zuerst der Standesgruppe und dem einzelnen nur insofern, als er Glied dieser Gruppe war und sich von ihr tragen ließ. Ehre und Ehrsymbole kamen den verschiedenen Ständen sehr verschiedenen zu. "Während es der Adel zum Beispiel als sein Privileg in Anspruch nahm, sich bei Zwistigkeiten mit Lanze und Schwert zu duellieren, durften die Bürger untereinander nur den Stock verwenden, da nach der feudalmittelalterlichen Auffassung 'die Bürger keine Ehre haben'."¹²⁶ Prestige will dagegen Umschreibung sozialen Ansehens sein, das einem Gesellschaftsglied nicht mehr durch Zugehörigkeit zu einer bestimmten Schicht mehr oder weniger automatisch zukommt, sondern das zu erringen sich jeder einzelne auf den Weg machen muß. Prestige ist die Belohnung des 'status-seeker', wie die Soziologie ihn beschreibt, dessen, der seinen Platz sucht, um ihn kämpft und ihn schließlich findet. Prestige ist nicht so eindeutig zu umschreiben, wie es die Standesehre jeweils war. In den verschiedenen Teilsystemen einer industriellen und gleichzeitig demokratischen Gesellschaft können auch verschiedene Wertsysteme in Ansehen sein. Im dominierenden Berufssektor sind für das Prestige die Werte der Leistung und des Erfolges ausschlaggebend. Ohne Beruf Prestige zu gewinnen,

126) De Tocqueville zitiert bei Wilhelm Korff, Ehre, Prestige, Gewissen. Köln 1966, 155.

ist in dieser Gesellschaft allerdings kaum noch möglich. Der Adelsstand zum Beispiel war dagegen zur Gewinnung und Erhaltung seiner Ehre nicht auf einen Beruf angewiesen; er hatte Ehre.

Berufsbilder, bestimmte Weisen der Lebensführung, die für das Prestige bedeutsam werden könnten, lassen sich nicht mehr so genau definieren, wie dies in ständischem Rahmen möglich war, wo die Lebensführung bis in die Kleiderordnungen hinein festgelegt und mit moralischen Ansprüchen, die sich aus der Standestugend ergaben, verknüpft war. Demgegenüber ist es nicht ganz leicht, sich in heutigen gesellschaftlichen Verhältnissen zu orientieren sowie sichere und eindeutige Werturteile zu treffen. Wilhelm Korff, der aus der Sicht der Moralthologie eine ausführliche Monographie über Ehre und Prestige geschrieben hat¹²⁷, vermutet, daß das der eigentliche Grund sei, warum der Begriff der Ehre, der immer auch große moralische Relevanz besaß, an Sinn verloren habe. Er schreibt, die durch den "Pluralismus teils leistungsethischer teils vorethischer Rangbegriffe entstehende größere Wertunsicherheit" sei eine der Faktoren, "welche zu einer viel weniger moralisch betonten Einstellung des heutigen Menschen zu seinem sozialen Stellenwert führten; das heißt es kann dies nicht mehr alles mit der anspruchsvollen Kategorie der Ehre belegt werden"¹²⁸. In dieser Situation bietet sich Prestige geradezu an, um den Zauber und Glanz eines sehr unstabilen und nicht leicht bestimmbaren sozialen Status einzufangen¹²⁹. "Im Ergebnis genügt also der Ehrbegriff nicht mehr - und zwar weder sozialetisch noch sozialpsychologisch -, um die Stellung des einzelnen in der Gesellschaft, seine 'öffentliche Existenz' ... gültig und umfassend auszusagen."¹³⁰

127) Vgl. Anmerkung 126.

128) W. Korff, Ehre 112.

129) Vgl. ebd. 114.

130) Ebd. 113.

In dem Spannungsverhältnis zwischen persönlichem Streben und gesellschaftlicher Honorierung in Form der Prestige-Zuerkennung ist eine mit der Vorstellung von der Leistungsgesellschaft eng verknüpfte Kategorie angesiedelt, die des Erfolgs, von der in diesem Kapitel auch immer schon implizit die Rede war. Bei Dreitzel spielt der Erfolg für den Zugang zur Elite eine kaum geringere Rolle als die Leistung. Wenn man sich auch durch Leistung für eine Elite qualifiziert, so bringt einen doch erst Erfolgstüchtigkeit in die gewünschte Spitzenposition. Dieser Erfolg ist abhängig von persönlicher Erfolgsfähigkeit, von den normativen Bedingungen der Gruppe, in die der Aufstieg erfolgen soll, und vom Wertsystem der Gruppe, aus der man selbst kommt, das heißt davon, ob diese einen Aufstieg fördert oder behindert¹³¹. Erfolgsfähigkeit ist ein nur schwer wägbarer Faktor, weshalb er in der Soziologie und allgemein in den Elitetheorien gern übergangen wird. Wenn Leistungsfähigkeit, Erwerbs- und Konsumfähigkeit auch in der industriellen Gesellschaft nicht automatisch zu Anerkennung und Prestige führen, sie auf Erfolg angewiesen sind, so braucht Erfolg nun seinerseits Macht und Einfluß, um dauerhaft zu sein¹³².

7. Elite, Macht und Einfluß

Bei Schluchter haben die Auslesevorgänge, durch die es zur Bildung von Eliten kommt, eine konstitutive Bedeutung für ihre Beschaffenheit. Nach den Selektionskriterien und Selektionsformen unterscheidet er zwischen Wertelite, Funktionseelite und Repräsentationseelite - nicht jedoch Machteelite, denn Macht versteht er als Folge des Aufstiegs, für jede Elite, wenn auch jeweils anders, entscheidend.

131) Vgl. H.P. Dreitzel, Elitebegriff und Sozialstruktur 107ff.

132) Vgl. dazu Johannes Agnoli, Sozialer Erfolg. In: WS 1004-1006.

Schluchter übernimmt auch nicht den Begriff der Leistungselite, geht aber zugleich von der Voraussetzung aus, daß der Elitebegriff von der heutigen leistungsbestimmten Sozialstruktur in den verschiedenen Ausprägungen mitbetroffen ist¹³³. Zugehörigkeit zur Elite irgendeinen Typs erlangt man auch nach Schluchter in der industriellen Gesellschaft nur durch Leistung, bei gleichzeitigem Erstreben der Macht. Der einmal errungene Erfolg kann nach Einnahme der angezielten Position nur durch umsichtige Anwendung der Macht gehalten werden.

Dieses Modell schafft eine Synthese der verschiedenen für Elite konstitutiv sein sollenden Werte, die innerhalb der Soziologie häufig einseitig als allein ausschlaggebend betrachtet wurden, man denke nur hinsichtlich des Faktors Macht an seine Hypostasierung bei den Machiavellisten, aber auch bei Mills. Demgegenüber spielt nun Macht bei Definition der sozialethischen und theologischen Elitebegriffe kaum eine Rolle. Lediglich in den soziologisch orientierten Definitionen Monzels und von Rautenfelds wird sie bedeutsam, zumal beide Autoren der im engeren Sinn politischen Soziologie folgen¹³⁴. Bei einer Elite, die sich durch besondere Weisen humanen Seins auszeichnet, oder bei einer Gemeinde, die als Elite verstanden wird, erwartet man allerdings kaum Machtansprüche und Machtprobleme. Nun gibt es jedoch sehr diffizile Formen von Macht. In der politischen Soziologie findet sich deshalb gelegentlich die Unterscheidung zwischen Macht und Einfluß. Carl J. Friedrich zum Beispiel sieht im Einfluß die Möglichkeit, das Verhalten anderer nach eigenem Wunsch zu bestimmen, ohne daß man dabei über eine ausdrückliche Befehlsgewalt (wie im Herrschaftsverhältnis nach Max Weber) verfügt, an die Macht zwar nicht immer, aber doch sehr häufig und vor allem im politischen Bereich gewöhnlich gebunden ist. Ein-

133) Vgl. oben 122f.

134) Vgl. oben 179 und 184.

fluß vermag sich auf sehr informellen Wegen, vorbei an der institutionalisierten Autoritäts-, Macht- und Herrschaftsstruktur zur Geltung zu bringen¹³⁵. Ähnliches beschreibt Jaeggi, der die Differenz Macht und Einfluß zwar nicht nutzt, aber doch in großer Ausführlichkeit dem Problem Aufmerksamkeit schenkt, daß Macht sehr breit gestreut ist, und in diesem Zusammenhang die Entstehung informeller oder Kontereliten behandelt¹³⁶.

Auch in diesem weiten Sinn des Einflußnehmens wird das Machtproblem in den meisten der hier in Frage stehenden Elitetheorien kaum berührt. Dort, wo vom Elite und Führung die Rede ist, also etwa bei Messner, Monzel und Häring, impliziert das auch immer Einfluß, es kommt aber nicht explizit zur Sprache. Wenn Thielicke schreibt, die Elite habe Exponent und Korrektor ihrer Zeit zu sein, so ist das nur denkbar, wenn sie über entsprechenden Einfluß oder gar Macht verfügt, doch auch er handelt nicht von ihnen. Lediglich Wendland stellt den Elitebegriff in einen Kontext, der zwangsläufig das Thema Macht berührt: Kritik der Herrschaft. Er postuliert für die in spezialisierte Teil-Eliten zersplitterte und vom weltanschaulichen Pluralismus bedrohte moderne Gesellschaft eine Elite, die genügend Einfluß besitzt, die auseinanderstrebenden Kräfte wieder zu vereinen¹³⁷. Auch auf internationaler Ebene

135) Vgl. C.J. Friedrich, Politik als Prozeß 67f. Eine anders gelagerte Unterscheidung zwischen Macht und Einfluß treffen H.D. Lasswell und A. Kaplan. Unter "power" verstehen sie "the participating in making decisions"; dagegen ist "influence" "value position potential". Vgl. Power and Society. New Haven 1950, 75 und 58. - Die Definition der Macht bei Max Weber (Chance zur Durchsetzung des eigenen Willens innerhalb einer sozialen Beziehung auch gegen Widerstreben anderer) setzt als ultima ratio zur Durchsetzung eigenen Willens sehr auf die Verfügung über die dazu nötigen Zwangsmittel, während es bei Einfluß im Sinn Friedrichs eben weitgehend und ausdrücklich um Durchsetzung des Willens ohne Anwendung solcher Mittel, zumindest physischer, geht.

136) Vgl. oben 44-46.

137) Vgl. oben 262.

wünscht Wendland eine "Elite von Menschen und Völkern", die das Fundament einer "zukünftigen, doch real schon in der Gegenwart ansetzenden 'verantwortlichen Gesellschaft'"¹³⁸ in dem Sinn legt, wie das auf den Weltkirchenkonferenzen von Amsterdam (1948) und Evanston (1954) entwickelt wurde¹³⁹. Macht und Einfluß dieser Elite werden stillschweigend vorausgesetzt.

Durch die geringe Beachtung von Macht und Einfluß im Thema Elite findet auch fast keine Erörterung des Problems der Demokratie statt, die in der soziologischen Literatur schon allein deswegen einen breiten Raum einnimmt, weil der Elitebegriff seinem Ursprung nach dazu angetan ist, demokratiefeindliche Tendenzen zu fördern. Auf evangelischer Seite leistet nur Backhaus eine - allerdings sehr ausführliche - Reflexion über die Berechtigung der Anwendung des Begriffs in einer Demokratie, die jedem Bürger Verantwortung abverlangt¹⁴⁰. Auf katholischer

138) Heinz-Dietrich Wendland, Kirche und Revolution. In: Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft. Gütersloh 1967, 77-98, 94.

139) Zur Entwicklung und Wandlung des Begriffs 'verantwortliche Gesellschaft' innerhalb der evangelischen Sozialethik vgl. H.-D. Wendland, Die Kirche in der modernen Gesellschaft 127-158; ders., Der Begriff der 'verantwortlichen Gesellschaft' in seiner Bedeutung für die Sozialethik der Ökumene. In: Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft 99-116; ders., Die 'verantwortliche Gesellschaft' als Problem der evangelischen Sozialethik. In: Christliche Gemeinde und Gesellschaftswandel. Hrsg. von J. Beckmann-G.Weisser. Stuttgart 1964, 40-47; Gerhard Weisser, Das Postulat 'verantwortliche Gesellschaft', erkenntniskritisch und sozialwissenschaftlich erörtert. In: ebd. 70-85. - Von katholischer Seite hat Oswald von Nell-Breuning zu dem Begriff Stellung genommen: 'Verantwortliche Gesellschaft' in der Sicht der katholischen Soziallehre. In: ebd. 48-55. Die Texte der Weltkirchenkonferenzen zur 'verantwortlichen Gesellschaft' sind enthalten in H.-D. Wendland, Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht. Köln 1965, 171ff.

140) Vgl. oben 208ff.

Seite führen Peter Hartmann und Lothar Roos in ihren Monographien über Probleme der Demokratie aus der Sicht christlicher Sozialethik auch den Begriff Elite ein. Doch übernehmen ihn beide ohne terminologische Erörterungen aus der politischen Soziologie. Hartmann benutzt ihn im Sinn von 'leadership', Roos im Sinn von 'Führungsschicht', wobei er gelegentlich Elite als eine im Handeln von einer politischen Ethik bestimmte Gruppe von Führungsschicht abzuheben scheint. Bei ihm findet sich auch am Rande eine Andeutung des Problems Demokratie und 'Elitismus'¹⁴¹. Bei den Vertretern der katholischen Soziallehre, die sich mit dem Begriff Elite als solchem befassen, fehlen derartige Hinweise, obwohl fast alle in anderen Zusammenhängen Abhandlungen über die demokratische Staats- und Gesellschaftsform bieten¹⁴². Lediglich bei Utz und Dorneich, die Elite ebenfalls nur mehr erwähnen als behandeln, wird er ausdrücklich zur Demokratie in Beziehung gesetzt. Dorneich kommt dabei Hartmann und Roos nahe¹⁴³.

Die allenfalls gelegentliche Erwähnung von Macht und Einfluß in den sozialetischen und theologischen Reflexionen zum Eliteproblem dürfte eine ihrer Ursachen darin haben, daß mit dem Begriff nur selten Gruppen angezielt werden, die im gesamtgesellschaftlichen Rahmen Einfluß nehmen könnten. Bei den aus dem spirituellen Bereich genannten Eliten mag es Führungsprobleme geben, wie sie für Kleingruppen charakteristisch sind, diesen fehlt jedoch gewöhnlich eine politisch-gesellschaftliche Dimension. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Behandlung der kirchlichen Hierarchie. Ihre Spitzen zählen Soziologen allgemein zu den 'religiösen' oder 'kirchlichen' Eliten, so etwa Stammer und Dahrendorf, und

141) Vgl. L. Roos, Demokratie als Lebensform 196ff; Peter Hartmann, Interessenpluralismus und politische Entscheidung. Heidelberg 1965, 11, 25f.

142) Vgl. dazu Joachim Giers, Demokratie im Urteil des sozialetischen und sozialtheologischen Denkens in Deutschland. In: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 10 (1969) 77-100.

143) Vgl. oben 268 und 275.

zwar aufgrund der Tatsache, daß sie gesellschaftlichen Einfluß besitzen, in einem sehr weiten Sinn damit zu denen gehören, die Gesetze machen können, wie Dahrendorf formuliert. Nun wird die Hierarchie auch in der katholischen Soziallehre zur religiösen Elite gezählt, doch gibt man keine nähere Auskunft über ihre mögliche gesellschaftliche Funktion und die möglichen Wandlungen, die diese erfahren kann und zumindest auch in Deutschland in den letzten Jahren erfahren haben dürfte. Die Hierarchie erscheint in den Elitetheorien aus kirchlichem Raum gesellschaftlich geradezu macht- und einflußlos, obwohl sie das in den fünfziger Jahren, also zu der Zeit, als die meisten Elitebegriffe von katholischer Seite formuliert wurden, doch zumindest in Deutschland nicht war.

Man kann diese geringe Berücksichtigung von Macht und Einfluß nicht darauf zurückführen, daß christliche Soziallehre zu diesem Thema nicht viel zu sagen hätte. Sie hat durchaus eine Ethik der Macht anzubieten¹⁴⁴. Der Grund für die Zurückhaltung gegenüber Macht und Einfluß in Verbindung mit dem Thema Elite dürfte vor allem in der Privatisierung des Begriffs zu suchen sein. Eliten sind zunächst jene, die an ihrer persönlichen Vervollkommnung arbeiten im Gegensatz zur großen Masse, die sich treiben läßt. Diese Auffassung ist ja mehr oder weniger deutlich bei Schöllgen, Messner, Monzel (abgesehen vom Artikel Elite im Staatslexikon) und Häring, aber auch bei Thielicke, Zahrnt und Gloege anzutreffen. Die Tugenden, durch die Eliten sich auszeichnen sollen, gehören in den Bereich persönlicher Askese und Sittlichkeit, und selbst wenn solche genannt werden, die als Voraussetzung zur Verwirklichung sozialer Aufgaben angesehen werden, tragen sie dieses

144) Vgl. dazu als Beispiele Richard Hauser, Macht. In: StL V6 (1960) 499-507 und Hans-Joachim Rothert, Macht, theologisch. In: Evangelisches Staatslexikon 1269-1272. Beide Artikel bieten reiche Literaturangaben.

Signum. Ermecke zum Beispiel nennt als Tugenden der Eliten, wie schon erwähnt, selbstlosen Dienst, opferbereiten Einsatz und potenzierte Verantwortungsfreude. Davon muß jede Elite sicher ein gerüttelt Maß besitzen. Doch würde man diese Vorzüge in der Soziologie anders formulieren und ergänzen. Dienst zum Beispiel ist eine in der Kirche besonders auch im Zusammenhang mit dem priesterlichen Amt hochgeschätzte Vokabel, doch ohne nähere Bestimmung droht sie durch den häufigen Gebrauch zu einer leeren Begriffshülse zu werden. In rein 'profanen' sozialen Bereichen kann man sich unter 'selbstlosem Dienst' und unter Opferbereitschaft unter den Bedingungen der heutigen Arbeitswelt nicht sehr viel vorstellen. Will man betonen, daß von Eliten Einsatz und Leistung über das gewohnte Maß hinaus im Dienst der Sache und der Allgemeinheit zu verlangen sei, so wäre diese Bereitschaft im politisch-gesellschaftlichen Raum auch zu ergänzen durch ein Gespür für den Umgang mit Macht. Das deutet Ermecke mit dem Begriff potenzierte Verantwortungsfreude an. Das sprachliche Gewand, in das er die Elitetugenden kleidet, macht es so schwer, sie unter den gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten der industriellen Arbeitswelt zu konkretisieren. Es sind Tugenden, die man sofort identifizieren kann, wenn man an den priesterlichen Beruf denkt. In Verbindung mit ihm werden sie am häufigsten genannt. Dieser führt aber in der heutigen Berufswelt ein ausgesprochenes Eigendasein und besitzt wohl kaum Modellcharakter für die anderen Berufe.

Auch der Kanon sittlicher Forderungen, den Schöllgen für Eliten aufstellt, erweist sich ähnlich inkongruent mit den Werten der heutigen Arbeits- und Berufswelt. Eliten sollen Disziplin, Pflichtbewußtsein, Treue und Unbestechlichkeit verwirklichen. Schöllgen nennt diese die Standestugenden der Eliten. Sie sind tatsächlich Standestugenden, und zwar des Beamtentums. Diese rangieren aber un-

ter den Anforderungen, die Wirtschaft und Politik an die Inhaber von Spitzenpositionen stellen, nicht an erster Stelle. Dort zählen wenigstens ebensoviel Phantasie, Mobilität, Kontaktfreudigkeit, Bereitschaft zur Zusammenarbeit, zur risikoreichen Entscheidung, Durchsetzungs- und Konkurrenzwille und natürlich, grundlegend und diese Eigenschaften umgreifend, Leistung, Erfolg, Macht und Einfluß.

Die Orientierung am Dienstcharakter des priesterlichen Berufs bei Ermecke ist gewiß nicht von ungefähr, denn so ziemlich alle katholischen Elitetheorien nennen unter den religiösen Eliten als erste die Priester. Häring betont, wie schon erwähnt wurde, ausdrücklich, daß ihre Verkündigung nur ankommen könne, wenn sie Demut und Selbstlosigkeit durch ihr Leben verwirklichten und auf jegliche Prestige- und Machtansprüche verzichteten. Diese Forderung ist aus dem Bewußtsein geschrieben, daß der Priester heute nicht mehr der Allround-man ist, der in allem und jedem zuständig sein kann. Außerdem kommt das Bild einer Kirche in der Rolle der Macht schlecht an, und dieses Bewußtsein scheint die Elitetheorien zu bestimmen, und zwar so intensiv, daß Macht nun ganz aus der Reflexion ausgespart wird, obwohl es auch in der Kirche und im Verhältnis von Kirche zu Gesellschaft um Macht und Einfluß geht, wenn auch häufig in sehr subtilen Formen. Diese Abwesenheit des Machtmoments gereicht den Elitetheorien insofern zum Nachteil, als ihnen dadurch viel an gesellschaftlicher Relevanz verlorenzugehen droht, auch wenn sie aus dem theologisch reflektierten Wollen der Kirche zu erklären sein mag, nach Jahrhunderten des Machtbesitzes eine Kirche der Armen und Unterdrückten zu sein und nicht der Mächtigen und Reichen, zumal Mächtige und Reiche in der prophetischen und nachexilischen Literatur des Alten Testaments und im Neuen Testament häufig als eine unheilige Allianz

angesehen werden¹⁴⁵.

Dreitzel schreibt, dem soziologischen Verständnis gelte der Elitebegriff nur insofern etwas, "als er mindestens der Möglichkeit nach tatsächliche Gruppierungen in der Gesellschaft bezeichnet"¹⁴⁶, die in der Industriegesellschaft nur durch Verwirklichung der in diesem Kapitel besprochenen Werte die Chance haben, sich durchzusetzen. Demgegenüber erscheint nun mit der Privatisierung des Elitebegriffs in Sozialethik und Theologie häufig das Bild einer, wie Kurt Lenk sie bezeichnen würde, "stillen Elite", gewissermaßen einer heimlichen Selbstauslese all jener Stillen im Lande, deren gesellschaftlicher und politischer Einfluß bei allen menschlichen Vorzügen und aller Bildung de facto gering ist¹⁴⁷. Von dieser Elite wird erwartet, daß sie "die Überwindung der in der Moderne eingetretenen Werteperversionen" leistet. Ihre Ideale sind "das Edle, die Vornehmheit, eine Unbekümmertheit gegenüber den Lebensumständen und ein allem Stolz überlegenes Selbstwertgefühl"¹⁴⁸. Eine Elite mit diesen Eigenschaften wird immer dann postuliert, wenn man Ortega y Gasset folgt. In der Soziologie trägt die geistige Elite auch bei A. Weber etwas von diesen Zügen und gelegentlich klingt auch bei Mannheim eine Schätzung dieses Ideals an. Im Horizont protestantischer Ethik skizziert Hermann-Josef Nachtwey dieses Ideal treffend. "Der Mensch der Elite hat sich selbst in der Hand. Seine Lebensprinzipien sind Wahrhaftigkeit, Selbstlosigkeit, Reinheit und Liebe. Das ergibt und erhält auch die alten Kardinaltugenden der Klugheit (=Sachlichkeit), der Gerechtigkeit, der Tapferkeit (im Einsatz der Person für das Rechte und Gute) und das Halten des rechten Maßes. Er weiß, daß das Leben der

145) Vgl. dazu ThW VI (1959) 321-329 und Josef Schmid, Reichtum I. In: LThK VIII² (1963) 1133-1135.

146) H.P. Dreitzel, Elitebegriff und Sozialstruktur 67.

147) Vgl. K. Lenk, Die Fragwürdigkeit der traditionellen Elitevorbildungen 16.

148) Ebd. 13.

Welt auf den wenigen beruht, die entsagen und ihr Leben für die Wahrheit einsetzen... Denn um einiger willen kann die in der Krise stehende Welt gerettet werden. -¹⁴⁹

Zur Erziehung dieser Elite setzt man auf die Persönlichkeitsbildung, die im schulischen Bereich besonders durch die humanistische Bildung als Fundament einer allgemeinen Bildung gefördert werden soll, welche allein dem heute überall anzutreffenden Spezialistentum entgegenwirken könne. Auf katholischer Seite begegnet dieses Ideal in reiner Form bei Johannes Lotz, der es im Rahmen echter, organisch sich aufbauender Gemeinschaft - im Gegensatz zu bloßer Gesellschaft - verwirklicht sehen möchte¹⁵⁰. Der evangelische Autor Will Praetorius wendet den Gedanken einer sich durch ihre Bildung und ihr humanes Sein besonders auszeichnenden Minderheit ins Theologische und verbindet ihn mit der alttestamentlichen Vorstellung vom heiligen Rest¹⁵¹. Am schärfsten aber wird das Bild einer stillen Elite bei Bodamer gezeichnet. Nach ihm gibt es heute überhaupt keine Elite, vor allem führt sie nicht, denn das könne bei der Verfaßtheit unserer Gesellschaften nur der Funktionär, der Gegentyp des wahren Elitemenschen. Die Elite der Zukunft könne nur auf der Grundlage einer Gemeinschaft einzelner asketischer Persönlichkeiten zustande kommen, die bereit sind, ihrer Menschlichkeit zuliebe die "Scheinwelt des Geldes, des Prestiges, der Ämter und Würden durch einen existentiellen Akt" totaler Entsagung bloßzustellen. Gerade weil diese Elite "machtlos" außerhalb der Gesellschaft steht, werde sie den Massenmenschen dazu führen, in ihr das Vorbild zu erkennen¹⁵².

149) Hermann-Josef Nachtwey, Das Elitenproblem und die höhere Schule. In: Begabungsförderung und Schule. Hrsg. von Th. Ballauf-H.Hettwer. Darmstadt 1967, 337-350, 364f. Dieser Gedanke einer 'stillen' Elite findet sich in der christlichen Literatur schon bei einem Franzosen zu einer Zeit, als der Elitebegriff zumindest in Deutschland noch wenig gebraucht wurde, bei Mgr.Gibier, Bischof von Versailles. Vgl. Le Salut par l'Elite. Paris 1923.

150) Vgl. J. Lotz, Bedeutung der Elite 131 und 133.

151) Vgl. W. Praetorius, Zur Diskussion um das Problem der Elite 117.

152) Vgl. J. Bodamer, Askese 734f.

Lotz, Praetorius und Bodamer gehören nicht zu den eigentlichen Vertretern evangelischer Sozialethik und katholischer Soziallehre, schreiben aber im Sinn ihrer Intentionen und artikulieren in aller Deutlichkeit Tendenzen zur Vereinseitigung des Elitebegriffs, die bei diesen zumindest latent vorhanden sind. Fast alle teilen die Vorbehalte gegen die Gestalt des Funktionärs, fast alle wenden sich im Zusammenhang mit dem Elitebegriff auch gegen eine "Funktionarisierung" (A. Weber und ihm folgend Wendland) des Menschen und die Funktionalisierung der Werte. Fast alle betonen das humane Sein vor der Leistung, wie die Formel bei Thieliicke heißt - mit ihm unterstreichen das Zahrrnt und Gloege, auf katholischer Seite Schöllgen, Ermecke, Monzel und Häring. Wenn es um die spezifischen Werte modernen Lebens geht, wird gern für Askese und Zurückhaltung, gelegentlich auch Enthaltung argumentiert. Häring beklagt es, daß die allgemeine Bildung durch "rein auf das Praktische ausgehende naturwissenschaftliche und technische Bildung" verdrängt werde bei gleichzeitiger Auflösung der alten gesellschaftlichen Ordnung und deren familienhafter Atmosphäre¹⁵³. Der heute so häufig begegnende Typ des Funktionärs gehöre zur Form der Organisation der bloßen "Zweckgesellschaft". Auch Häring benutzt den Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft¹⁵⁴. Ermecke kennt ihn ebenfalls; der Funktionär wird bei ihm zur Verkörperung der allgemeinen Zeittendenzen der Entpersonalisierung, Anonymisierung und Funktionalisierung (H. Freyer) des Gesellschaftslebens. Der Funktionär kommandiere nichts als Funktionen¹⁵⁵. Lediglich Messner bietet eine positive Wertung des Funktionärs im Gefüge der pluralistischen Gesellschaft. Gegen die negativen Begleiterscheinungen, die sich aus seiner Stellung und seinen Aufgaben ergeben könnten, unterstreicht er die Wichtigkeit christlicher Verantwortungsethik¹⁵⁶.

153) Vgl. oben 219.

154) Vgl. B. Häring, Gesetz I 114f.

155) Vgl. J. Mausbach-G. Ermecke, Katholische Moraltheologie III/2 195.

156) Vgl. J. Messner, Der Funktionär 41f und 274f.

Auf evangelischer Seite teilt Thieliicke die Geringschätzung des Funktionärs. Er weiß wohl, daß das "hochdifferenzierte Funktionsgefüge der modernen Arbeitswelt" eine "gewaltige Schicht" von Spezialisten benötigt, fürchtet aber, daß deren eingeengtes Blickfeld keine größeren Verantwortungsbereiche mehr in sich beschließt und infolgedessen zur "Unmündigkeit des bloßen Ausführers, eben des 'Funktionärs', drängt"¹⁵⁷. Auch Wendland setzt sich in Anschluß an Hans Freyer ausführlich mit den Strukturen der funktionalen Gesellschaft auseinander, in der Funktion und Person getrennt seien, woraus die Unseligkeit des heutigen Menschen entspringe¹⁵⁸. Doch darf bei dieser Verwandtschaft zur katholischen Soziallehre nicht außer acht gelassen werden, daß Thieliicke und Wendland sozialethisch und theologisch anders argumentieren, wie noch zu verdeutlichen sein wird.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß in der katholischen Soziallehre eine große Reserve, wenn nicht gar Unversöhnlichkeit gegenüber den eigentlich tragenden Werten des soziologischen Elitebegriffs besteht. Doch läßt sich auch auf evangelischer Seite eine Tendenz zur 'stillen' Elite feststellen. Dagegen wird der Vorbehalt gegenüber den besprochenen Werten häufig nicht mit der Intensität vorgebracht wie von katholischer Seite. Es findet sich vor allem keine ähnlich distanzierte Stellungnahme gegenüber der Intelligenz; dieses Verhältnis ist unkompliziert und selbstverständlich. Auch hinsichtlich Technik, Leistung und Konkurrenz wahrt man bei allen Korrekturen, die vorgenommen werden, eine im ganzen etwas ausgewogenere Haltung. Schließlich erhalten auch Führung und Vorbildhaftigkeit nicht die Intimität und eindeutige Beziehung auf Kleingruppen wie in der katholischen Soziallehre. - Im folgenden soll noch eingehender nach den Gründen für die Inkongruenz zwischen dem

157) H. Thieliicke, Theologische Ethik III/3 6.

158) Vgl. H.-D. Wendland, Botschaft an die soziale Welt 129ff.

Wertsystem der katholischen Sozialethik und dem der industriellen Leistungsgesellschaft gefragt werden. Um sie geht es ja hier letztlich. Der Elitebegriff bietet nur eine Konzentrierung der mit ihnen verknüpften Probleme. Einige Gründe wurden schon angedeutet, vor allem der Bezug auf ein anderes Ordnungsbild der Gesellschaft. Aber das allein dürfte als Erklärung nicht ausreichen. Es wurde oben darauf hingewiesen, daß Wertsysteme immer in Korrespondenz mit der sozialen Wirklichkeit der Menschen entstehen, die sie vertreten und ihnen gerecht zu werden versuchen. Um es auf eine wissenssoziologische Formel allgemeinsten Art zu bringen: das soziale Sein bedingt das Bewußtsein und seine sprachliche und ethische Artikulierung. Diesem Zusammenhang soll nun nähere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Es wird noch einmal danach gefragt, wie weit die soziale Lage der Katholiken in den letzten zweihundert Jahren ihr sozialethisches Denken in Theologie und kirchlicher Verkündigung beeinflußt hat und ob diese Einflüsse auch eine der Ursachen sein könnten, daß fast alle Elitetheorien der katholischen Soziallehre eine letztlich antagonistische Haltung zum heutigen gesellschaftlichen Wertsystem beziehen.

II SOZIOLOGISCHE UND THEOLOGISCHE GRÜNDE FÜR DIE INKONGRUENZ DER WERTSYSTEME SOZIOLOGISCHER UND SOZIALETHISCHER ELITETHEORIEN

1. Katholisches Inferioritätsbewußtsein

Eine der Ursachen für die beobachtete Inkongruenz der Wertsysteme dürfte in dem Inferioritätsbewußtsein zu suchen sein, das lange Zeit das katholische Lebensgefühl beherrschte und wohl auch heute noch nicht ganz überwunden ist. Dieses hat eine lange Geschichte. Hier sollen nur seine Ursprünge und Auswirkungen auf die katholischen Führungsschichten in Deutschland verfolgt werden, obwohl es dieses Problem in fast allen europäischen Ländern gab¹.

Um die Jahrhundertwende regten sich im deutschen Katholizismus Stimmen, die dem Unbehagen Ausdruck gaben, daß der katholische Bevölkerungsteil wohl im politischen Leben hinreichend repräsentiert war, am geistigen Leben dagegen seit der Säkularisation kaum noch teilgenommen und schon lange davor die einstige Führung in diesem Gebiet verloren hatte. 1896 hielt Georg von Hertling, Professor für Philosophie in München und späterer Reichskanzler, auf der Generalversammlung der 'Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland' einen mit statistischem Material untermauerten Vortrag, in dem das ganze Ausmaß der Unterrepräsentierung der Katholiken im kulturellen Bereich in aller Offenheit dargelegt wurde. Von Hertling bezog

1) Vgl. dazu die Berichte über die Forschungen von M.A. Matthijssen in: HK 14 (1959/60) 134-138 ('Sind die Katholiken kulturell unterlegen?') und HK 15 (1960/61) 375-381 ('Die katholische Intelligenz im neuen Europa').

sich vor allem auf den Universitäts- und Schulsektor². Besonders schlimm sah er die Lage bei den juristischen, medizinischen und philosophischen Studien. So gab es nach einer von ihm benutzten Statistik über das Wintersemester 1887/88 an den preußischen Universitäten 72,13% evangelische, 18,62% katholische und 8,94% jüdische reichsdeutsche Studierende bei einem Konfessionsverhältnis von 64,24% Protestanten zu 34,15% Katholiken zu 1,28% Juden. Während Protestanten und vor allem Juden im Vergleich mit dem Anteil an der Bevölkerung starke Überhänge aufweisen konnten, hinkten die Katholiken nach. Sie besetzten gerade etwas mehr als die Hälfte der ihnen nach der Statistik eigentlich zustehenden Studienplätze³.

Die von von Hertling angestoßene Diskussion um diese Inferiorität kam sobald nicht wieder zur Ruhe. Vor allem die Schriften Herman Schells 'Der Katholicismus als Princip des Fortschritts' (1897) und 'Die neue Zeit und der alte Glaube' (1898) sowie die schon zitierte Veröffentlichung Albert Ehrhards 'Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit' (1902) hielten sie wach. Ehrhards Buch wurde durch Bischof Keppler die Druckgenehmigung in außergewöhnlicher Form, die einer Empfehlung gleichkam, erteilt, dennoch wurde er damit später des Modernismus verdächtigt. Noch vor Gründung des Hochland im Jahre 1903 löste sein Schöpfer Carl Muth in einem Teilbereich des kulturellen Lebens, der Literatur, mit zwei Schriften einen langwährenden Streit aus; die eine, 1898 unter dem Pseudonym Veremundus erschienen, trug den Titel 'Steht die katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit?' und unterzog das literarische Schaffen der Katholiken schonungsloser Kritik, die Muth 1899 mit der zweiten

2) Vgl. dazu K. Erlinghagen, Bildungsdefizit 19f.

3) Quelle: W. Lexis (Hrsg.), Die Deutschen Universitäten, 1. Bd, Berlin 1893, 143f (zitiert bei K. Erlinghagen, Bildungsdefizit 74).

Schrift 'Die literarischen Aufgaben der deutschen Katholiken' fortsetzte⁴.

So heftig wie um die Jahrhundertwende wurden die Auseinandersetzungen um den Ort und die Aufgaben des katholischen Christen im geistig-kulturellen Leben später wohl kaum noch einmal geführt. Sie zeitigten beachtenswerte Früchte in Philosophie und Literatur, im Pressewesen, auch in der Beteiligung am Universitätsleben, zumal durch das Ende des Kaiserreiches den bewußt antikatholischen Gegenkräften im politisch-gesellschaftlichen Raum der Rückhalt durch das Haus Hohenzollern genommen wurde. Trotz dieser hoffnungsvollen Aufbrüche zeigte sich nach den Jahren des Nationalsozialismus, dessen Kirchenkampf die Konfessionen einander näherbrachte und alte Ressentiments zwischen ihnen überwinden half, das Fehlen eines Reservoirs "an schulisch und akademisch vorgebildeten Kräften, die die Fülle der politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und wissenschaftlichen Aufgaben hätten übernehmen können"⁵ - gewiß nicht nur als Folge des mörderischen Krieges, sondern auch als Erbe der Vergangenheit.

Fragt man nach den Ursachen der sogenannten katholischen Inferiorität, so bietet sich ein ganzes Spektrum von Antworten an. Man wird Robert Grosche zustimmen müssen, wenn er schreibt, daß das Schicksal des deutschen Katholizismus die Reformation geworden sei. Denn vor allem in den Ländern der Reformation ließ sich der Katholizismus "vom Gegner das Gesetz des Handelns vorschreiben und zog sich je länger je mehr in die Enge eines ethisch-puritanischen Spiritualismus zurück, der um die persönliche Heiligung besorgt, die Welt und ihre Ordnung im großen und ganzen sich

4) Zur Darstellung des Inferioritätsstreites, seiner Folgen und Ergebnisse für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts vgl. Wilhelm Spael, Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert. Seine Pionier- und Krisenzeiten 1890-1945. Würzburg 1964, bes. 106ff.

5) K. Erlinghagen, Bildungsdefizit 26.

selbst überließ, während der Protestantismus in seiner repräsentativen Gestalt nach dem Jahrhundert der Orthodoxie sich vor allem seit der Aufklärung mit dem modernen Geist verband und sogar durch die Säkularisierung der reformatorischen Prinzipien mit diesem modernen Geist identifizierte, als dessen Hüter und Garant sich der 'Neuprotestantismus' fühlte. Am klassischen Weimar haben die Katholiken keinen Anteil. Die Säkularisation von 1803 vernichtete die geistlichen Herrschaften und die Klöster, die bis dahin noch wenigstens in Süddeutschland die Träger einer Nachblüte des Barock gewesen waren, die in sich wirklich groß und bedeutungsvoll, doch ohne Einfluß auf das Ganze blieb. Die Romantik war kein katholischer Aufbruch von innen her, sondern eine von außen an die Kirche herankommende Frage, die im Grund ohne Antwort blieb oder ohne Antwort bleiben mußte, weil die Kirche zu sehr geschwächt war, als daß sie diese Antwort aus ihrem eigenen Erbe heraus hätte geben können, vor allem auch, weil die Theologie seit dem Zeitalter des Barock verabsäumt hatte, dieses Erbe neu zu erwerben, so daß sie zu einer solchen Antwort nicht mehr imstande war."⁶

Grosches Antwort enthält zwei Aspekte. Sie erklärt, warum die Begegnung von Protestantismus und sogenanntem modernen Geist seit der Aufklärung es den Christen protestantischer Konfession ermöglichte, an der Gestaltung von Staat und Gesellschaft und am kulturellen Leben positiv teilzunehmen, dem Katholizismus aber eben das verwehrt blieb, weil er innerhalb seines dogmatischen und spirituellen Systems nicht die Möglichkeit fand und auch nicht die Kraft hatte, sich mit diesem Geist anders als in der Form der Negation auseinanderzusetzen. Es soll hier nun nicht bis ins letzte den vielen Theorien nachgegangen werden, die in der Nach-

6) Robert Grosche, Der geschichtliche Weg des deutschen Katholizismus aus dem Ghetto. In: R. Grosche, F. Heer u.a., Der Weg aus dem Ghetto. Köln 1955, 11-34, 12.

folge von Max Webers grundlegender Arbeit 'Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus',⁷ die unterschiedlichen Beziehungen zwischen Konfessionszugehörigkeit und gesellschaftlichem Verhalten zu klären versuchten⁸; es geht nicht darum, ob es eine typisch protestantische beziehungsweise katholische Persönlichkeit gibt, die sich in bestimmten historisch-gesellschaftlichen Situationen nur so und nicht anders verhalten kann⁹. Diese diffizile und letztlich kaum zu beantwortende Frage kann übergangen werden, weil es neben den durch Grosche schon genannten Gründen sehr greifbare Anhaltspunkte für die ungenügende Repräsentierung der Katholiken im Geistesleben der letzten Jahrhunderte gibt, die auch in der Religionssoziologie immer wieder genannt werden - häufig in zustimmender oder aber ablehnender Auseinandersetzung mit den Weberschen Thesen.

Unter ihnen muß die Feststellung Ernst Troeltschs Berücksichtigung erfahren, daß vor allem die lutherische Auffassung vom Staat als dem Mitinhaber geistlicher Gewalt und Hüter christlicher Pflicht es protestantischen Christen von Anfang an ermöglichte, ein positives Verhältnis zu ihm einzunehmen. Da der Protestantismus zudem die kirchliche Wissenschaft stürzte und die Bildungsanstalten durch staatliche Oberaufsicht verweltlichte, bahnte er der autonomen Wissenschaft den Weg; bei dem Versuch, sich mit ihr zu ar-

-
- 7) Zuerst 1905/1906. Neudruck in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen 1963, 17-206.
 - 8) Eine ausgezeichnete Materialsammlung bietet dazu Annemarie Burger, Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten. Untersuchungen und Statistiken der neueren Zeit in Deutschland. Göttingen 1964.
 - 9) Vgl. dazu Gerhard Schmidthen, Gibt es eine protestantische Persönlichkeit? (Edition 'Arche Nova'). Zürich 1969; vgl. ders. Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse der konfessionellen Kultur. Bern 1972 (im Erscheinen begriffen). Zu den Methoden der Erforschung solcher Beziehungen vgl. auch Rolf-Walter Becker, Religion in Zahlen. Ursprung und Wege der quantifizierenden Erforschung religiöser Orientierungs- und Verhaltensweisen. Heidelberg 1968, bes. 76ff.

rangieren, wurde er allerdings des öfteren in schwere innere Kämpfe gestürzt¹⁰. Nun war, wie Alfred Müller-Armack schreibt, im deutschen Luthertum die geistige Schicht im Gegensatz zum Calvinismus nicht nur durch ihre Ideologie dem Staat verbunden, sondern auch mit ihrer Existenz. Für Adel, Professorentum, Geistlichkeit und deren Söhne bot der Staat - und meist nur er - die Laufbahnen an. Dieser staatliche Rahmen aber ermöglichte erst eigentlich die Hochblüte deutscher Kultur. Müller-Armack sieht die Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, ihre Philosophie und Staatsmetaphysik (Hegel) sowie die überragende Dichtung der deutschen Klassik aus einem aufgelockerten Luthertum entstanden, dem Weltbild Luthers entsprechend, in dem Welt als immerwährende Offenbarung Gottes verstanden ist - ganz im Gegensatz zur Welt des Prädestinationsgedankens im Calvinismus¹¹. Ob Müller-Armack darin recht hat, muß ungeprüft bleiben; daß es zumindest in bezug auf die Herkunft der führenden Köpfe der deutschen Klassik enge Beziehungen besonders zum Luthertum gab, ist bekannt. In der Führungsschicht Preußens kam es zudem durch die hugenottischen Einwanderer zu einer fruchtbaren Begegnung von Luthertum und Calvinismus. Das protestantische Christentum konnte seine führende Stellung im Geistesleben das neunzehnte Jahrhundert hindurch behaupten; es fand auch ein unproblematisches Verhältnis zu den empirischen Wissenschaften und paßte ins Bild der Humboldt'schen Universitäten.

Was jedoch der Protestantismus gewann, verlor der Katholizismus. "Seit der Säkularisation ist die Zahl der Katholiken in den führenden Stellungen in Deutschland ganz erheb-

10) Vgl. Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Beiheft 2 der Historischen Zeitschrift. München-Berlin 1924, 76ff.

11) Vgl. Alfred Müller-Armack, Genealogie der Wirtschaftstile. ³Stuttgart 1944, 117.

lich zurückgegangen. Sie erreichte nach dem Kulturkampf ihren tiefsten Stand. Überzeugungstreuer Katholik zu sein, war für die gehobenen Schichten des hohenzollerischen Kaiserreiches im allgemeinen nicht standesgemäß. Dagegen war liberaler Protestantismus mit führender Tätigkeit in Politik, Verwaltung, Heer, Wirtschaft und Kultur wohl vereinbar, weil liberal-protestantisch und gebildet keine Widersprüche waren. Besonders schlecht stand es um die Katholiken in allen vom Staat abhängigen Berufen, vor allem der Verwaltung."¹² Das lag nun nicht nur an den Katholiken selbst, sondern auch an der staatlichen Politik. Im Bereich der Kultur- und Schulverwaltung wurden in Preußen Katholiken bewußt und gezielt benachteiligt, und es war selbst in überwiegend katholischen Gebieten wie der Rheinprovinz für Katholiken kaum möglich, eine führende Position in der Verwaltung zu erreichen.¹³

Erlinghagen unternimmt in seiner Untersuchung des katholischen Bildungsdefizits den Versuch, die Gründe für die Inferiorität der Katholiken im Geistesleben der Neuzeit zu ordnen. Für die auch heute noch immer nicht behobene Bildungsungleichheit macht er die Aufhebung des Jesuitenordens im Jahr 1773, die Säkularisation 1803, die kirchenfeindliche Personalpolitik vieler deutscher Staaten und den Kulturkampf verantwortlich¹⁴; für die heute ebenfalls noch nicht völlig überwundene inferiore Sozialstellung die weit verbreitete Katholikenfeindlichkeit im Deutschland des neunzehnten Jahrhunderts, daneben aber, wenigstens ebenso folgenreich, die mangelnde Bildungsreife und -disposition, die durch den Kinderreichtum vieler Katholiken und die damit verbundene finanzielle Belastung sowie einen größeren Anteil von Landbevölkerung als auf protestantischer Seite verursacht wurde und wird, und schließlich den Zölibat. Häufig seien auch heute noch die Priester die einzigen

12) K. Erlinghagen, Bildungsdefizit 148f.

13) Vgl. ebd. 149.

14) Vgl. ebd. 178-184.

Akademiker einer katholischen Familie; hätten sie sich nicht gerade für diesen Beruf entschlossen, so wären sie oft auch keine Akademiker geworden. Diese Gewinnung eines sozial höheren Status aber könne sich, zieht man Vergleiche mit dem evangelischen Pfarrhaus, nicht auswirken¹⁵.

Besonderes Augenmerk verdienen die weltanschaulichen Hemmungen, welche Erlinghagen als tiefste Ursachen des Zurückbleibens der Katholiken im Geistesleben des neunzehnten Jahrhunderts nennt. Ihren Ursprung sieht er ähnlich wie Troeltsch und Müller-Armack in dem Auseinanderstreben kirchlichen Denkens und moderner Gelehrtenbildung mit Beginn der Neuzeit. Die Denk- und Wissenschaftsmethode des Mittelalters sei rückwärts gewandt, autoritätsgebunden und traditionsverpflichtet gewesen. Die erstarkenden Naturwissenschaften widersprachen dem bis dahin gültigen Weltbild; die aufkommende Philologie stellte im Humanismus die bisherige Auslegung der Bibel und das damit verbundene Traditionsverständnis in Frage, die sich allmählich organisierende Geschichtswissenschaft "vergrößerte die Perspektiven und relativierte bislang für absolut gehaltene Werte"¹⁶. Die Durchsetzung der Empirie als Methode der neu entstehenden Wissenschaften führte zur Ablehnung der Autorität, der Tradition, der Spekulation und der Metaphysik. Die Theologie verlor dadurch ihre Vorrangstellung im Gesamt der Wissenschaften und mit ihr auch den bestimmenden Einfluß auf die anderen Wissenschaften; sie geriet in eine Isolierung, die dazu führte, daß man sie vom Selbstverständnis der modernen Wissenschaften aus bald als eine Art "Arkandisziplin"¹⁷ betrachtete, deren Wissenschaftlichkeit man

15) Vgl. ebd. 185-195. Wolfgang Zapf schreibt dazu: "Die Ehelosigkeit der katholischen Priester verhindert die Statusvererbung einer Elitegruppe, das protestantische Pfarrhaus war traditionellerweise ein Ort der Elitebildung." (Vgl. Angst vor der wissenschaftlichen Frage. Zur Diskussion über das 'katholische Bildungsdefizit': Materialien und Argumente. In: Bilanz des deutschen Katholizismus. Hrsg. von N. Greinacher-H.T. Risse. Mainz 1966, 405-440, 419).

16) K. Erlinghagen, Bildungsdefizit 200.

17) Ebd. 201.

anzweifelte. Das hatte nun wieder Rückwirkungen auf das Selbstbewußtsein der Theologen. Die Vertreter von Theologie und moderner Wissenschaft begegneten sich nur noch mit Mißtrauen. Nicht nur die Methoden, sondern auch die Gegenstände und Ziele empirisch-wissenschaftlichen Forschens verfielen in der Theologie einer schwerwiegenden Vernachlässigung, die Theologie der irdischen Wirklichkeiten geriet in eine Vergessenheit, die Erlinghagen auch heute noch nicht ganz überwunden zu sein scheint. "Wer die Haltung der Durchschnittstheologenschaft gegenüber aufkommendem Neuem, der Demokratie etwa, der modernen Kunst- und Literatur, der ... Technik ... während der letzten zweihundert Jahre überblickt, kann das hier Gesagte nur bestätigt finden. Es gibt hervorragende Ausnahmen. Aber als Ausnahme bestätigen sie eben, daß die Regel anders ist."¹⁸

Die häufig von vornherein negative Einstellung der Theologie zu den von Erlinghagen genannten Wirklichkeiten berührt vor allem auch die Bildungsideale und Erziehungsziele katholischen Denkens. Sie sind, wie im vorigen Kapitel schon erwähnt, noch von einem Tugendkanon bestimmt, der am von Jugend auf weltabgewandten Heiligen orientiert ist - obwohl dieses Bild des Heiligen natürlich selbst schon eine Verzeichnung ist. "Drang zur Selbstbehauptung, gesunder Ehrgeiz, der Wille voranzukommen, können vor dem Biographen der Heiligen nicht als Tugenden bestehen. Demut gilt als besonderer Vorzug und wird selbst da gesehen, wo es sich gar nicht um sie handelt."¹⁹ Die Fremdheit katholischer Theologie vor den Gegebenheiten der 'Welt' führte bei Nichtkatholiken zum Vorwurf des Obskurantismus, der natürlich eine entsprechende Reaktion provozierte. Mißtrauen und Verknennung bestimmt das Klima zwischen Theologie und Profanwissenschaften in der Neuzeit; es erschwerte besonders der

¹⁸) Ebd. 206.

¹⁹) Ebd. 205.

Intelligenz ein positives Verhältnis zur Kirche²⁰. Die historischen Schocks, die diese durch Reformation, Aufklärung und positive Wissenschaften erfuhr, führten in ihren Reihen zu einer ausgesprochenen "Gesellschaftsphobie", zum ständigen Rückzug in den Kreis Gleichgesinnter²¹.

So schwere Wunden heilen nur langsam. Die Neubesinnung im deutschen Katholizismus zu Beginn dieses Jahrhunderts hat mit dazu beigetragen. Doch solche jahrhundertelangen Belastungen lassen sich nicht in kurzer Zeit, auch nicht in fünfzig Jahren gänzlich ausräumen. Deshalb ist es nur zu verständlich, wenn in den sechziger Jahren ein heftiger Streit um ein immer noch bestehendes katholisches Bildungsdefizit entstand. Erlinghagen hat für den Schul- und Hochschulsektor mit sehr viel statistischem Material seine Existenz nochmals erwiesen²², andere haben ihn bestätigt und ein Zurückbleiben der Katholiken auch auf anderen Gebieten des beruflichen und gesellschaftlichen Lebens festgestellt²³.

20) Vgl. ebd. 210.

21) Vgl. ebd. 215. Eine ganz ähnliche Schilderung der soziologischen und geistesgeschichtlichen Ursachen für das heute noch bestehende katholische Bildungsdefizit bietet der Soziologe W. Zapf, Angst vor der wissenschaftlichen Frage 418ff. - Unter sozialpsychologischen Gesichtspunkten erörtert sie Albert Görres. Vgl. Pathologie des katholischen Christentums. In: Handbuch der Pastoraltheologie II/1. 277-343, bes. 292ff.

22) Vgl. Erlinghagen 53ff.

23) Vgl. dazu bes. A. Burger, Religionszugehörigkeit 168ff; W. Zapf, Angst vor der wissenschaftlichen Frage 432ff; ders., Wandlungen der deutschen Elite 173-176; Joachim Matthes, Kirche und Gesellschaft, Einführung in die Religionssoziologie II (rde 312/313). Hamburg 1969, 46-48; Michael Schmaus und Elisabeth Gössmann (Hrsg.), Bildung und Bildungsrückstand (Theologische Fragen heute 6). München 1966. - Schon vor Erlinghagens Veröffentlichung beschäftigte sich mit dem Thema bes. Franz Pöggeler, Elitebildung und Nachwuchsförderung in familienpolitischer Sicht. In: Ordo Socialis 11 (1963) 6-20; siehe außerdem Franz Groner, Die Sozialstellung der Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland. In: Kölner (Aachener, Essener) Pastoralblatt 12 (1960) 178-187, 215-225; Franz Thoma, Wo bleibt der akademische Nachwuchs der Katholiken? ²Rosenheim 1960; Die deutschen Katholiken und die Bildungsaufgaben der Gegenwart. Berichte und Do-

Diese Diskussion hat ein neuerliches Bemühen auf katholischer Seite zur Folge gehabt, den Anschluß im Ausbildungsbereich auch statistisch zu erreichen und Bildungsreserven zu mobilisieren.

Das von Erlinghagen gezeichnete Bild der historischen Ursachen der Inferiorität wird von der kirchengeschichtlichen Forschung im wesentlichen bestätigt, gelegentlich auch ergänzt. Das geschieht selbst dann, wenn sie sich mit den Tendenzen des Katholizismus im neunzehnten Jahrhundert zur Isolation und Abwehr des 'Gegners' identifiziert. Hier seien drei Beispiele gewählt. Joseph Lortz urteilt in seiner 'Geschichte der Kirche', die Haltung der Kirche sei im Kulturkampf "allzusehr nur Abwehr gewesen"²⁴, die sich schädigend auf die Stellung der Kirche selbst noch im zwanzigsten Jahrhundert auswirke. Eine der Wurzeln dieser defensiven Haltung sieht auch Lortz in der Säkularisation und den Umständen, die zu ihr führten. Sie hätten eine Minderung des katholischen Selbstbewußtseins und der schöpferischen Kraft zur Folge gehabt²⁵. Besonders versagt habe der Katholizismus des neunzehnten Jahrhunderts vor den Naturwissenschaften, speziell in der Frage der Evolution. "Trotz der nicht geringen Zahl von gläubigen Naturforschern trifft die Christen, die Katholiken auch hier wieder der Vorwurf, daß sie nicht genügend schöpferischen Anschluß an das Leben der modernen Menschheit gewannen, geschweige denn, daß sie in genügender Zahl geholfen hätten, dieses Leben mitzuschaffen."²⁶ Die heutigen Verhältnisse beurteilt Lortz günstiger. Deutschland und seine westlichen Nachbarn Frankreich, Holland und Belgien hätten im kulturellen und politischen Raum wieder eine

kumentationen, hrsg. vom Kulturbeirat beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Köln 1965.

24) Joseph Lortz, Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. Band II. ²¹Münster 1964, 354, vgl. 356.

25) Vgl. ebd. 289.

26) Ebd. 523.

"gläubige Elite, die allerdings zahlenmäßig nicht allzu groß"²⁷ sei.

Auch die durch Hermann Tüchle wiederholt aufgelegte und überarbeitete Kirchengeschichte von Karl Bihlmeyer geht auf die Isolation der Katholiken zu Ende des neunzehnten Jahrhunderts und zu Beginn dieses Jahrhunderts in aller Kürze ein, die sich daraus erklärt, daß sie mehr die großen kirchenpolitischen Linien als die ideengeschichtlichen herausarbeitet. Auch Tüchle schreibt, daß sich die Folgen des Kulturkampfes noch in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg beobachten ließen. Wohl hätten die Katholiken wieder Einfluß auf die Wissenschaft, Literatur und Kunst genommen und durch Jugendbewegung und liturgische Bewegung sowie das Laienapostolat in der Katholischen Aktion habe das auch innerkirchlich Früchte gezeigt. Bei all dem müsse man aber "nach den ersten schönen Anläufen wieder ein gewisses Ermatten" verzeichnen, selbst im Aufschwund blieben die deutschen Katholiken "irgendwie eine in sich geschlossene Sondergesellschaft"²⁸.

Das jüngste, von Hubert Jedin herausgegebene Handbuch der Kirchengeschichte legt den Schwerpunkt darauf, vor allem die geistigen Hintergründe der geschichtlichen Abläufe zu klären. Deshalb bietet es auch für unser Problem die meisten Hinweise und auch die wertvollen Belege, daß Frankreichs Kirche ebenfalls von der Gefahr bedroht war, in eine totale Isolierung zu geraten. Die Ursachen dieser im neunzehnten Jahrhundert sich immer rascher verstärkenden Isolierung werden sehr weit zurückverfolgt. Für die Zeit vor der Französischen Revolution wird auf die Diskrepanz zwischen der großen politischen Macht der Kirche einerseits

27) Ebd. 310.

28) Karl Bihlmeyer-Hermann Tüchle, Kirchengeschichte, 3. Teil: Die Neuzeit und die neueste Zeit. ¹⁸Paderborn 1969, 501.

und ihrer fast bedeutungslosen Rolle im aktuellen geistigen Leben andererseits verwiesen. An den Diskussionen über die brennenden Zeitfragen habe sie nicht teilgenommen²⁹. In Deutschland sei es lediglich durch den Einfluß der sogenannten katholischen Bewegung auf die Romantik "zum letzten Mal" in der neueren Geschichte zu einer aktiven Mitgestaltung des geistig-künstlerischen Lebens der Nation gekommen³⁰. Nach 1848 wendete sich die Situation völlig zuungunsten der Katholiken, zumal der nun ganz sich auslebende "ultramontane Enthusiasmus" in Deutschland "zu einer konfessionellen Verhärtung und einer praktischen Verstoßung der von Rom getrennten Christen in die Finsternis des Außenseitertums führte"³¹. "Dem politischen Umschwung zum Liberalismus, der am Ende der fünfziger Jahre in den meisten deutschen Staaten einsetzte, wußte die Kirche nur mit autoritärer Defensive zu begegnen. Die nun vorwiegend durch technische und historische Wissenschaften bestimmte geistige Entwicklung Deutschlands ist von den Katholiken nicht mehr mitgeprägt worden; diejenigen, die sich die neue geschichtliche Schau der Welt zu eigen machten, gerieten in Konflikt mit der von Rom geförderten scholastisch-juristischen Konzeption."³² Viele Intellektuelle wurden endgültig dem katholischen Glauben entfremdet.

2. Inferioritätsbewußtsein und Unselbständigkeit der Laien

Wer es gegenwärtig unternimmt, über die Stellung der Laien in der Kirche zu schreiben, hat es scheinbar leicht und läuft Gefahr, Selbstverständlichkeiten zu wiederholen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat zudem im 4. Kapitel der Dog-

29) Vgl. Roger, Aubert, Johannes Beckmann u.a., Die Kirche in der Gegenwart. I. Halbband: Die Kirche zwischen Revolution und Restauration (Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von H. Jedin VI/1) Freiburg 1971, 4.

30) Ebd. 270.

31) Ebd. 137.

32) Ebd. 535.

matischen Konstitution 'Lumen gentium', in dem Dekret über das Apostolat der Laien und in der Pastoralkonstitution 'Gaudium et spes' Aufgabe und Amt des Laien in einer Weise gewürdigt, die ohne Beispiel in der Theologie- und Kirchengeschichte ist. Sie griff dabei auf, was von Theologen wie Congar, Schillebeeckx und Rahner seit längerem vorbereitet worden war³³. Und doch - trotz dieser theoretischen Begründung des besonderen Seins der Laien kann die tatsächliche Stellung, die er im alltäglichen Leben der Kirche einnimmt, wohl kaum befriedigen. Wenn heute in der Kirche eine weitgehende Unsicherheit über den Status des Priesters herrscht, so läßt sich ähnliches auch vom Laien behaupten. Man ist sich häufig im unklaren darüber, welche Rolle er denn nun tatsächlich im Bereich der Kirche und als Glied der Kirche in der Welt zu spielen hat und spielen kann. Das Konzil hat ihn endgültig freigesprochen, doch scheint es, daß er, lange Zeit hindurch daran gewöhnt, Weisungen für sein Verhalten zu empfangen, mit der neugewonnenen Freiheit nicht sehr viel anzufangen weiß³⁴. Der Religionssoziologe Osmund Schreuder beschreibt diesen Zustand aus der Sicht der Geistlichen folgendermaßen: "Manche beklagen sich bitter darüber, daß die Katholiken nicht mehr auf sie hören und sich Freiheiten herausnehmen, die ihnen gar nicht zustünden. Andere dagegen beschwerten sich gerade über deren Unselbständigkeit und wehren sich dagegen, daß ihnen von den Laien Aufgaben aufgebürdet werden, die sie gar nicht als die ihrigen betrachten. Nicht selten auch hört man die Klage, man lasse dem Laien Selbst-

33) Zur Theologie des Laien vgl. vor allem Yves Congar, Der Laie. Stuttgart 1964; ders., Laie. In: HThG (1963) II 7-25; Ernst Niermann. Laie. In: SM III (1969) 127-137 (die beiden Lexikonartikel bieten reichliche Literaturangaben). Außerdem: Autorität der Freiheit II (1967) 15-108.

34) Vgl. dazu Autorität der Freiheit II 15, sowie Alois Schardt, Die christliche Verantwortung des Laien. In: Christliche Verantwortung 340-353.

ständigkeit im weltlichen Bereich und beschränke sich auf das spezifisch Religiös-Kirchliche, der Laie sei aber nun noch nicht zufrieden und äußere sich auf überkritische Weise über pastorale Angelegenheiten, von denen er gar nichts verstehe. Schließlich gibt es noch welche, die sich so sehr in ihren Funktionen eingeengt fühlen, daß sie sich fragen, was wohl ihre eigentliche Aufgabe sei und warum sie eigentlich Priester geworden seien."³⁵ Schreuder schildert die Situation nicht nur aus der Perspektive der deutschen Verhältnisse, sondern gerade auch der ausländischen, nicht zuletzt der holländischen, in denen die Konturen des Problems sich besonders scharf hervorheben. Die Ratlosigkeit vieler Laien vor der ihnen nun ausdrücklich bestätigten Eigenverantwortung dürfte vor allem auch eine Folge der bedauerlichen Inferiorität sein, die es verhinderte, daß katholische Laien in der Breite in Positionen tätig wurden, die von persönlicher Autorität und Eigeninitiative abhängig sind.

Nach der Dogmatischen Konstitution über die Kirche besteht die eigentümliche Aufgabe der Laien darin, im Geist des Evangeliums "wie ein Sauerteig zur Heiligung der Welt gewissermaßen von innen her" beizutragen (Nr.31). Das ist eine rein formale Beschreibung. Die Probleme erheben sich bei dem Versuch, diesen Auftrag zu konkretisieren. Das gilt auch, wenn man unter dieser Rücksicht noch einmal die Elitebegriffe der katholischen Soziallehre in den Blick nimmt. Da mit Elite vorrangig Stellung und Aufgabe des Laien in Kirche und Welt zur Diskussion stehen, müssen die Elitetheorien ja immer auch auf eine Laientheologie bezogen sein. Nun stammen sie zumeist aus vorkonziliarer Zeit und implizieren deshalb auch noch nicht eine der konziliaren Lehre

35) Osmund Schreuder, Priester und Laien. In: Gestaltwandel der Kirche (Theologia publica 5). Olten 1967, 61-80, 62.

ähnlich fortgeschrittene Laientheologie, zeigen sich aber von den positiven Würdigungen des Laienapostolats durch Pius XII. beeinflusst³⁶.

Alois Schardt beschreibt drei Gestalten des Laien in der gegenwärtigen Kirche, deren Unterscheidung für die Erörterung des Bildes vom Laien in den Elitetheorien hilfreich sein könnte. Er nennt die Sprecher katholischer Verbände, "einige Einzelgänger, die man oft fälschlich linksintellektuelle nennt", und das "treue" Kirchenvolk. "Die einen, die Verbandsvertreter, vermutet man als eng mit dem Klerus versippt und verbunden, die anderen als einzelne, aber wortmächtige Oppositionelle und die dritten als die braven, stillen, oft verführten oder verführbaren frommen Leute. Alle drei Gruppen sind Laien, und alle drei sind in ihren Handlungen auf ihre Kirche bezogen."³⁷ Schardt gefällt der katholische Spezialausdruck Laie allerdings nicht sonderlich, er möchte ihn mit Ernst Michel durch den der 'christlichen Weltperson' ersetzt sehen. Doch ob dieser - abgesehen von der umständlichen sprachlichen Formulierung - tatsächlich sehr viel glücklicher gewählt wäre, erscheint fraglich, da mit ihm all jene Schwierigkeiten verbunden sind, die sich an den theologischen Begriff der 'Welt' heften.

36) Siehe dazu vor allem die Ansprachen zu den Weltkongressen für das Laienapostolat 1951 und 1957: Utz-Groner II 2965-2991 (Pius XII. erwähnt in dieser ersten Rede ein "Apostolat im Bereich des intellektuellen und kulturellen Lebens", vgl. 2988) und Utz-Groner III 5980-6012 (in dieser Rede wird der Laie als aktives Glied der Kirche gewürdigt, vgl. 5987). Originaltexte: AAS XLIII (1951) 784-792 (hier: 790) und AAS XLIX (1957) 922-939 (hier: 926). - B. Häring nimmt in seiner Moraltheologie bei Behandlung des Laienapostolats ausdrücklich auf die beiden Ansprachen Bezug. Vgl. Gesetz II 423f und 428.

37) A. Schardt, Verantwortung des Laien 343.

Im Licht der Unterscheidungen Schardts ergibt sich folgendes Bild des Laien in den Elitetheorien der katholischen Soziallehre: David spricht von einer Heranbildung einer Elite 'für die Masse, in der Masse, mit der Masse' von seiten der christlichen Arbeiterjugend (JOC)³⁸. Es geht bei ihm also um besonders qualifizierte Laien, die sich in der organisierten Arbeiterjugend zusammenfinden. Schöllgen kennt im Zusammenhang mit Elite keine Laienfrage. Er geht von der Voraussetzung aus, daß Elite vor allem eine Kategorie des rein "profanen" gesellschaftlichen Bereichs sei, der ja nun das Feld der Laien ist, doch wird das von Schöllgen nicht erörtert³⁹. Ermecke dagegen kommt ausdrücklich auf den Laien zu sprechen. Der Laie soll sein Sozialapostolat zur Heimholung der irdischen Bereiche in das in der Kirche heranwachsende Reich Gottes wahrnehmen. Er gibt auch an, wie das genauerhin zu verstehen sei. Dem Sozialapostolat diene die Katholische Aktion. Diese 'acies ordinata Christi regis' werde von Papst und Bischöfen angeführt und von den 'Hilfstruppen' aus dem Laienstand unterstützt⁴⁰. Bei Ermecke treten die Laien also vor allem als Verbandsvertreter in Erscheinung, mit dem Klerus eng verbunden, vom ihm geleitet⁴¹.

38) Vgl. oben 183.

39) Vgl. oben 189.

40) Vgl. oben 199.

41) Dies entspricht ganz einem weit verbreiteten Verständnis der Katholischen Aktion. Vgl. dazu J. Verscheure, Katholische Aktion. In: LThK VI² (1961) 74-77. - Die Erwähnung der Katholischen Aktion in Verbindung mit dem Thema Elite leidet darunter, daß man sich bei den deutschen Verhältnissen konkret nur wenig unter ihr vorzustellen pflegt. Idee und Organisation haben in den romanischen Ländern, aber auch in den angelsächsischen, seit Anfang des Jahrhunderts immer eine größere Bedeutung gehabt als in Deutschland mit seinem schon im vorigen Jahrhundert gut organisierten katholischen Verbandswesen. Dieses hatte zum Teil Modellcharakter für die Katholische Aktion. Durch das Vaticanum II hat sie wiederum eine ausführliche Würdigung erfahren (vgl. dazu das Dekret über das Apostolat der Laien Art. 19ff). Ihre Wandlungen in den letzten Jahrzehnten beschreibt

Anders setzen Monzel und Häring die Akzente. Bei ihnen begegnet man den Laien in Verbindung mit dem Thema Elite zunächst in Gestalt der "braven, stillen, frommen Leute", leicht verführbar und deshalb von der Kirche als Massenheilsanstalt besonders zu lenken. Vor einer Verführung zum Massedasein kann der Laie nach Häring durch feste Bindung an die wesentliche christliche Tradition und durch Brauchtum bewahrt werden. Nach Monzel sind die vielen innerhalb wie außerhalb der Kirche "geistig unselbstständig, schwach und anlehnungsbedürftig" und sind deshalb nicht nur für das kirchliche Leben, sondern auch für ihr Leben in Staat und Gesellschaft, in Wirtschaft und Kultur auf häufige kirchenamtliche Weisungen angewiesen⁴². - Bei Häring finden sich jedoch gleichzeitig ausführliche Erörterungen über Würde und Auftrag des Laien, und zwar neben den Ausführungen zur Unmündigkeit der Massen. Häring erklärt, daß die Laien unter dem allgemeinen Priestertum stünden und das Weltamt der Kirche wahrzunehmen hätten, weshalb sie in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen Bildungs- und Führungseliten bilden müßten⁴³. Diese Sicht entspricht der bei Messner. Er schreibt im schon erwähnten Kommentar zur Pastoralkonstitution, die Kirche respektiere die "eigene Erfahrung" der Menschen, das "neue Bewußtsein ihrer gesellschaftlichen Existenz", "das überall erwachte Bewußtsein von der Würde der menschlichen Person"⁴⁴. Das Weltamt kommt auch bei ihm in erster Linie den Laien zu.

Ferdinand Klostermann, Katholische Aktion nach dem II. Vatikanum. In: Der Seelsorger 36 (1966) 309-319, ähnlich im Kommentar zum Dekret über das Laienapostolat. In: Das Zweite Vatikanische Konzil II (Ergänzungsband zum LThK²). Freiburg 1967, 657ff. Zum ganzen siehe auch B. Häring, Gesetz II 427-434.

42) Vgl. oben 225.

43) Vgl. oben 226.

44) Vgl. oben 194, Anm. 54.

In sonst nicht anzutreffender Ausführlichkeit reflektieren Greinacher und Schuster das Verhältnis von Elite, Priestern und Laien. Sie betrachten es in erster Linie für den innerkirchlichen Bereich und sehen die Gefahr, daß der Elitebegriff hier mit den Amtsträgern gleichgesetzt werde, es dann zu einer Konfrontation von Priestern und Masse des Kirchenvolkes komme, bei der dieses zum bloßen Objekt des Priesters werde - was nach ihnen tatsächlich auch immer wieder geschehen sei: Hinsichtlich des Priesters "bestand faktisch eine Präsumption für seine Spitzenposition und seinen Führungsanspruch zu Lasten der je individuellen Freiheit und Funktion des einzelnen in der Kirche".⁴⁵ Demgegenüber gehen Greinacher und Schuster davon aus, daß unter ekklesiologischen Gesichtspunkten die hierarchische Führung nicht ohne weiteres zur Elite gerechnet werden dürfe, sondern nur insofern, als sie der "eigentlichsten Aufgabe und dem eigentlichsten Ziel"⁴⁶ der Kirche auch in ausgezeichneter Weise dienten. Dazu seien auch die Laien in der Kirche berufen, auch wenn sie das häufig auf sehr unamtlichen Wegen wahrnehmen müßten. Greinacher und Schuster orientieren deshalb den Elitebegriff ganz am Charismatischen in der Kirche.

Die evangelischen Äußerungen zum Thema Elite können hier nicht auf ihre Einstellung zum Laien befragt werden, weil im Protestantismus zumindest in der Theorie das Problem Amtsträger-Laien immer eine sehr untergeordnete Bedeutung hatte. Die Gemeinde steht immer unter dem Gesetz des allgemeinen Priestertums, das Amt wird nicht als ein besonderes Priestertum verstanden. Das heißt jedoch nun nicht, daß es in der Praxis überhaupt kein Laienproblem gäbe. Dieses besteht auch für die evangelische Kirche sowohl innerkirchlich als auch für den gesellschaftlichen Bereich⁴⁷.

45) N. Greinacher-H.Schuster in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1 81.

46) Ebd. 91.

47) Vgl. dazu als Beispiele Georg Picht, Probleme einer Strukturreform der evangelischen Kirche. In: Theolo-

Es wird aber in den wenigen angeführten Beispielen zum Thema Elite nicht artikuliert.

Zusammenfassend läßt sich sagen: In den meisten Elitetheorien der katholischen Soziallehre begegnet der Laie, der zur Elite gezählt wird, als Mitglied von Verbänden, Teilgliederungen der Katholischen Aktion, die über die angeführten Beispiele hinaus bei fast jedem Autor Erwähnung findet. Daneben wird er vor allem als Mitglied religiöser Elitegruppen genannt. Sowohl in den Verbänden als auch in den spirituellen Vereinigungen befindet er sich unter der Leitung des Klerus, denn jede dieser Organisationen steht gewöhnlich unter geistlicher Führung oder doch Beratung. Die Organisationen drängen erst in letzter Zeit zu größerer Selbständigkeit und Eigenverantwortung⁴⁸. Diese Nähe des Elitebegriffs zum Verbandswesen ist ein Reflex der starken Beachtung, die dieses in der katholischen Soziallehre immer fand. Es hatte im deutschen Katholizismus der letzten hundert Jahre eine beherrschende Funktion und dürfte für seine Geschlossenheit nicht nur im positiven Sinn, sondern auch im Sinn einer Verstärkung der Isolation mitverantwortlich sein⁴⁹.

Dementsprechend fällt auch das allgemeine Bild des nicht organisierten Laien aus. Er wird selten als mündig dargestellt. Die Anwendung des Massebegriffs auf die große Schar der Laien verhindert jede nähere Differenzierung. Der Einfluß des Konzils hat bei Häring, Messner und Greinacher-Schuster jedoch die vorher auch schon gelegentlich vorhandenen Tendenzen gefördert, dem Laien Eigenverantwortung und Mündigkeit entschieden zuzusprechen. Daß auch

gie und Kirche im zwanzigsten Jahrhundert. Stuttgart-München 1972, 31-46 und Klaus von Bismarck, Der Laie in Kirche und Gesellschaft. In: Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre. Hrsg. von F. Karrenberg-W. Schweitzer, Hamburg 1960, 118-128.

48) Vgl. dazu Ernst Gottfried Mahrenholz, Die Kirchen in der Bundesrepublik. Hannover 1969, 86f.

49) Vgl. dazu O. Schreuder, Gestaltwandel 50f.

der Priester Vermassungstendenzen unterliegen könnte, wird kaum, etwa bei Häring, erwogen. Den 'Einzelgänger' im Sinn Schardts erwähnen einerseits negativ Schöllgen, und zwar tatsächlich in der Form einer Kritik an den Intellektuellen (wenn auch nicht 'Linksintellektuellen'), und andererseits positiv Greinacher und Schuster, bei denen das Augenmerk auf die charismatische Initiative von Einzelgängern und ihrer Bedeutung für das innerkirchliche Leben gelenkt wird.

Dieses Ergebnis dürfte noch einmal theoretischer Ausdruck der katholischen Inferiorität sein. Die gesellschaftliche Unterrepräsentanz der Katholiken im öffentlichen Leben ist ja zuerst ein Problem der Laien, wenngleich mitbedingt durch die religiöse Erziehung von seiten der amtlichen Kirche. Weil es im öffentlichen Leben so wenig selbständige Katholiken in bedeutenden verantwortlichen Positionen gab, konnte auch in der Kirche eine Laienschar dominieren, die darauf wartete, geführt zu werden, Weisungen zu erhalten, die vom Priester alles verlangte und dabei nur zu oft vergaß, daß das Hören des Wortes immer auf die eigenverantwortliche Entscheidung wartet. Da Inferiorität nicht nur ein deutsches, sondern ein internationales Problem war (und zum Teil noch ist), wie Matthijssen zeigte⁵⁰, ist es auch nicht verwunderlich, daß der Theologie solange die Impulse zu einer Neubesinnung fehlten. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist eine allgemeine Wende in diesem Punkt eingetreten.

50) Vgl. oben 346, Anm. 1.

3. Der Gegensatz Gemeinschaft - Gesellschaft in der katholischen Soziallehre

Das katholische Inferioritätsgefühl und seine Ursachen machen die Beziehungslosigkeit der Elitebegriffe aus katholischem Raum zu den Werten der industriellen Gesellschaft einsichtiger - dies sei mit aller gebotenen Vorsicht gesagt, die sich aufgrund des Vergleichs mit der Einschätzung dieser Werte in der evangelischen Sozialethik nahelegt. Es ist verständlich, daß Intelligenz, Leistung, Erfolg, Prestige und Einfluß dann nicht konstitutiv für den Elitebegriff werden, wenn man von den Möglichkeiten, diese Werte zu verwirklichen, ausgeschlossen oder man gewöhnt ist, sie nicht für wesentlich zu erachten. Die Theorie spiegelt in diesem Fall das soziale Sein wider. Sie bietet aber zugleich mit der Verschiebung der Akzente von einer gesellschaftlich einflußreichen Elite zur 'stillen' Elite Identifizierungsmöglichkeiten, denn humanes Sein läßt sich auch im Intimbereich verwirklichen. Wird es derart isoliert, dann werden die Leistungs- und Erfolgswerte bedeutungslos; humanes Sein und diese Werte werden bestenfalls als ein Spannungsverhältnis betrachtet, nicht aber in ihrem gegenseitigen Angewiesensein zur Verwirklichung eigenen und fremden Seins.

Die schwache gesellschaftliche Relevanz der Eliten wird durch bestimmte gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen der katholischen Soziallehre verstärkt, die allerdings nicht notwendig zu ihrem Gesellschaftsbild gehören, dennoch aber bei vielen ihrer Vertreter immer wieder Erwähnung finden. Eine solche Wirkung läßt sich zum Beispiel von der Antithese von Gemeinschaft und Gesellschaft vermuten, der in der gegenwärtigen Soziologie kaum noch eine Bedeutung beigemessen wird⁵¹. Von ihr ist aber die Ord-

51) Vgl. dazu Friedrich Bülow-Horst Knospe, Gemeinschaft. In: WS 336-340 und René König, Gemeinschaft. In: Soziologie (Fischer-Lexikon 10) 83-88.

nungsidee des sogenannten Familiarismus bei Ermecke beherrscht. Mit dem Gemeinschaftsbegriff ist in der katholischen Soziallehre die lange und vielen Wandlungen unterworfenen Tradition des Begriffs 'Organismus' verbunden, der Ganzheit und Solidarität intendiert. Auch die Organismus-Analogie hat die Soziologie vollständig aufgegeben. Nach Joachim Giers ist sich jedoch die katholische Soziallehre bisher "mit der Soziologie nur einig in der Ablehnung der 'organizistischen' Richtung der Soziologie, die soziales Leben und biologische Vorgänge mehr oder weniger gleichsetzt"⁵². Aufgrund dieser Beziehungen zu Organismus-Analogie und Familiarismus wird der Gemeinschaftsbegriff zum Ausdruck für organisch gewachsene Einheit, traditionale Bindung und Harmonie. In diesem Modell bleibt kaum Raum für Interessenkampf, Konkurrenzdenken, Prestigebedürfnisse und Leistungsstreben. Diesen Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft erwähnen in Verbindung mit dem Elitebegriff aber auch, wenn auch nicht in dieser Intensität, Schöllgen und Häring, aus den Randbezirken der Soziallehre auch Lotz⁵³.

Auch dem Ideal der sogenannten berufsständischen Ordnung oder der gesellschaftlichen Ordnung nach Leistungsgemeinschaften, wie es in der Enzyklika Quadragesimo anno entwickelt wird, entspricht Gemeinschaftscharakter, zumal mit dieser Ordnung ständische Elemente bewahrt werden sollen⁵⁴. Auf dieses Ideal beziehen den Elitebegriff aus-

52) Joachim Giers, Wesen und Wandel des organischen Denkens in der katholischen Soziallehre. In: Wissenschaft-Ethos-Politik im Dienste gesellschaftlicher Ordnung. Festschrift J. Höffner (Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften 7/8). Münster 1966, 53-68, 53. - Zur Ablehnung des Organismusgedankens in der Soziologie vgl. René König, Biosoziologie. In: Soziologie (Fischer-Lexikon 10). 43-46, 43.

53) Vgl. oben 188, 226. - Kritisch setzt sich mit dem Gegensatz Gemeinschaft-Gesellschaft innerhalb der katholischen Soziallehre vor allem Joseph Höffner auseinander. Vgl. Christliche Gesellschaftslehre.² Kevelaar 1968, 34-36.

54) Vgl. dazu G. Gundlach, Berufsständische Ordnung. In: Die

drücklich Schöllgen, Messner und Ermecke⁵⁵. Wohl kommt der beruflichen Leistung in diesem Modell entscheidendes Gewicht zu, doch nicht der auf individueller Konkurrenz beruhenden Leistung wie im liberalen Wirtschaftsdenken. Leistung ist in dieser Ordnung fest umschrieben, bestimmt sich aus der Zuordnung zur Leistung der anderen und macht damit Konkurrenz weitgehend überflüssig. Leistung verliert dadurch viel von der selektiven Funktion, der ihr im liberalen Konkurrenzdenken zukommt. Auch wird die Härte des Leistungsdrucks aufgehoben. Mit der zusätzlichen Wendung des Standes- gegen den Klassengedanken werden in der katholischen Soziallehre zudem immer auch Kampf und Konflikt als Motoren gesellschaftlichen Fortschritts in ihrem Anspruch relativiert zugunsten geordneter Harmonie⁵⁶.

Die genannten Elemente eines gesellschaftlichen Ordnungsbildes sind dazu angetan, ihm einen familienhaften Charakter zu verleihen, der Gefühle der Geborgenheit weckt. Diese Tendenz wird scheinbar dadurch bestärkt, daß auch die päpstlichen Sozialenzykliken und Verlautbarungen zu Fragen des öffentlichen Lebens und auch die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils - unter ihnen besonders die Pastoralkonstitution 'Gaudium et spes' - den Begriff der Familie sowohl auf gesellschaftliche als auch kirchliche Gemeinschaft sowie auf die Menschheit insgesamt anwenden. Nach Giers geht es in diesen Dokumenten jedoch nicht um eine Intimität auch des allgemeinen gesellschaftlichen Lebens analog zum Leben der Familie; vielmehr dient

Ordnung II, 276-287; ders., Stand und Ständewesen. In: ebd. 236-247; O. von Nell-Breuning, Wirtschaft und Gesellschaft heute I. Freiburg 1956, 219-305; vgl. auch ders., Octogesimo anno. In: StdZ 96. Jg., 187. Bd, (1971) 289-296.

55) Vgl. oben 191 und 198.

56) Vgl. dazu G. Gundlach, Klasse. In: Ordnung II 204-212, 209.

diese Analogie dazu, aufgrund des Ursprungs aller Menschen aus Gott, ihrer Berufung zur Familie der Kinder Gottes durch das Heilshandeln Jesu die Prinzipien aufzuzeigen, die auf dem Weg dorthin für gesellschaftliches Leben entscheidend sein sollten, nämlich Einheit, Solidarität und gemeinsames Wohl. Sie werden durch diese theologische Begründung gewissermaßen in einen eschatologischen Horizont gerückt. Giers grenzt die Bedeutung des Begriffs der Familie in der kirchlichen Sozialverkündigung genau ab. "Insofern dasjenige ... beachtet wird, was sich als unabdingbar sozial erweist im Ansatz, Aufbau und Ziel des gesellschaftlichen Lebens, gewinnt ein Sozialgebilde eine menschliche Lebensfülle, die es rechtfertigt, von 'Familie' zu sprechen."⁵⁷ Diese Einschränkung wird in der katholischen Soziallehre jedoch nicht immer beachtet und die Verbindung des Familiengedankens mit den genannten Elementen ist geeignet, zu Mißverständnissen zu führen und gesellschaftliches Leben insgesamt unter Kategorien intimer Familienhaftigkeit zu betrachten, die, berücksichtigt man die gesellschaftlichen Verhältnisse, wie sie sind, eine falsche Sicherheit erwecken. Diese kann jedoch gefährlich werden, wenn sie als Schutz und Rückzugsmöglichkeit angesichts der hohen Anforderungen und Strapazen der Industriegesellschaften zu stark im Vordergrund steht; denn dadurch verstärkt sie gesellschaftlichen Quietismus und hilft, die Inferiorität der Katholiken zu festigen.

Dem normativen Ordnungsbild der katholischen Soziallehre mag eine kritische Funktion gegenüber dem Wertsystem der industriellen Massengesellschaft zukommen, das sicherlich immer in der Gefahr des Funktionalismus steht. Insofern

57) Joachim Giers, 'Familie' als Ausdruck des Humanum in der Gesellschaft. In: J. Gründel-F.Rauh-V. Eid (Hrsg.), Humanum. Festgabe für R. Egenter. Düsseldorf 1972, 299-319, 316.

hat die Inkongruenz der Wertsysteme einen tiefen Sinn. Wird sie jedoch zu groß, orientiert sich die katholische Soziallehre zu sehr an traditionellen Werten, leistet sie keine Vermittlung zwischen beiden Wertsystemen, so wird ihr auch die Grundlage entzogen, eine kritische Funktion gegen den so anders gearteten Zustand der hochentwickelten Industriegesellschaft sinnvoll wahrzunehmen.

4. Zusammenfassende Würdigung:

Die kritische Funktion des Glaubens

Viele soziologische Elitetheorien tragen die Tendenz in sich, bestimmte Aspekte des Wertsystems, auf das sie bezogen sind, zu übersteigern und dadurch den Elitebegriff zu vereinseitigen, sei es durch besondere Hervorhebung der Macht, der Leistung oder der Intelligenz. Solche Ideologisierung, die sich gern auf angeblich realistische Zustandsbeschreibungen der gesellschaftlichen Verhältnisse berufen, implizieren gewöhnlich grundsätzliche Vorentscheidungen über Sinn und Zweck gesellschaftlicher Prozesse und der Funktion des Menschen in ihnen. Dies in Rechnung gestellt, läßt sich dennoch behaupten, daß die soziologischen Elitetheorien insgesamt das Wertsystem erkennen lassen, das in den hochentwickelten Industriegesellschaften in Geltung steht und ohne das sie nach Meinung der meisten Theoretiker nicht zu dem geworden wären, was sie heute sind. Zu diesem Wertsystem gehören vor allem Intelligenz, berufliche Leistung und Erfolg, Macht, Einfluß und Prestige, die man den Inhabern von Spitzenpositionen in besonderem Maß abverlangt und die sie vorbildlich der Gesamtheit vorzuleben haben. Diese Werte werden in der Soziologie in erster Linie nach ihrer Funktion für das gesellschaftliche System befragt. Die meisten Theoretiker gehen dabei davon aus, daß das von ihnen vorausgesetzte industrielle Gesellschaftssystem zugleich demokratisch

verfaßt ist und daß dies das Wertsystem entsprechend modifiziert, wenngleich man bei formaler Betrachtung der genannten Werte wird zugestehen müssen, daß sie auch in nicht demokratischen Industriegesellschaften von ausschlaggebender Bedeutung sind und darüber hinaus in jeder Gesellschaft ein Merkmal der Tüchtigen sein dürften.

Die Beziehung katholischer Soziallehre, gelegentlich auch evangelischer Sozialethik, zum Wertsystem der industriellen Gesellschaft läßt sich am ehesten als Gegenposition zu dieser soziologischen Betrachtungsweise beschreiben. Sie steht damit in entfernter Verwandtschaft zur sogenannten Kritischen Theorie in der Soziologie. Diese unterzieht im Interesse der Würde und Freiheit des Menschen die innere Dialektik der Bedingungen und Werte der Industriegesellschaften einer kritischen Analyse, die in der Tradition des Linkshegelianismus steht; sie verzichtet dabei auf bloße Zustandsbeschreibung und behauptet von der empirisch-positivistischen Soziologie, daß sie nicht so voraussetzungslos arbeite, wie sie vorgebe; ihr latentes Interesse sei vielmehr die Verfestigung des Bestehenden. - Darin folgt ihr gelegentlich die Politische Theologie, doch ist das nicht der Weg katholischer Soziallehre. Diese gewinnt eine Gegenposition in erster Linie aus der Berücksichtigung der neuscholastischen Tradition naturrechtlicher Anthropologie. Sie versteht sich von vornherein als Ethik des Sozialen und entwickelt deshalb ein normatives Ordnungsbild von Gesellschaft - wohl in Auseinandersetzung mit ihrer Zeit, aber doch zugleich mit dem Ziel, größtmögliche Allgemeinheit zu erreichen, was allerdings zu einer Vernachlässigung geschichtlich-empirischer Gegebenheiten führen kann.

Die von der Soziologie unterschiedlichen methodischen und theoretischen Voraussetzungen berühren auch die Erörterungen zum Thema Elite in der katholischen Soziallehre. Die-

se Aussagen verstehen sich von vornherein normativ: es wird nicht beschrieben und definiert, wie Eliten (angeblich) sind, sondern wie sie sein sollen. Die Werte, die dabei vorrangig postuliert werden, sind meistens nicht identisch mit denen der soziologischen Elitebegriffe: humanes Sein wird über Leistung gesetzt oder sogar ihr entgegengesetzt; Persönlichkeitsbildung soll die Funktionalisierung des Menschen verhindern; Leistung wird am Ideal einer nach Leistungsgemeinschaften organisierten Gesellschaft orientiert, Führung und Vorbild erhalten inhaltlich eine andere Interpretation als in der Soziologie, indem sie auf die gesellschaftlichen Primärgebilde bezogen werden; für den Begriff des Prestiges bietet die Moraltheologie den der gesellschaftlichen Ehre an, der aus einem ständischen Gesellschaftsbild überkommen ist; Erfolg, Macht und Einfluß erfahren nur geringe Beachtung, das Problem der Demokratie wird kaum erörtert; Intelligenz und Rationalität werden durch Betonung der Persönlichkeitsbildung relativiert. Dieser Sachverhalt und die Tatsache, daß dem Begriff Elite durch die häufige Beziehung auf kleine Kreise oft auch gesellschaftliche Relevanz genommen wird, verleiht den Werten, die der Begriff nun intendiert, einen antagonistischen Zug zum Wertsystem der industriellen Massengesellschaften. Dieser wird verstärkt durch den Versuch, in den Elitetheorien auch bestimmte Elemente katholischer Gesellschaftslehre zu berücksichtigen, die zwar nicht notwendig zu ihr gehören, aber doch in ihr immer wieder begegnen; das gilt vor allem von der Idee familienhafter, organisch gewachsener Gemeinschaft. Damit drohen aber auch die makrosoziologischen Gegebenheiten für den Elitebegriff nochmals bedeutungslos zu werden. Elite wird zur 'stillen' Elite, die sich wohl durch Menschlichkeit und Verwirklichung traditionaler Tugenden auszeichnet, nicht aber durch gesellschaftliche Präsenz. Das korrespondiert weitgehend mit der tatsächlichen Lage der katholischen Führungsschichten seit der Französischen Revolution

und der Säkularisation; im geistigen Leben verloren sie in Deutschland schon seit der Reformation kontinuierlich an Einfluß. Aus der Fremdheit vor den neuen geistigen Wirklichkeiten (weniger den politischen!) reagierten sie mit 'Gesellschaftsphobie', zogen sich in den Kreis Gleichgesinnter zurück, gerieten in Isolation. In der weitgehenden Privatisierung des Elitebegriffs und des ihm zugrundeliegenden Wertsystems könnte sich das ebenso widerspiegeln wie in einer häufig ungenügenden Theologie des Laien, die diesen noch nicht mit jener Selbstverständlichkeit ausdrücklich zur Wahrnehmung des Weltamtes in Eigenverantwortung betraut, die das Zweite Vatikanische Konzil in dieser Frage zeigt.

Damit sind die wesentlichen Tendenzen in den Elitebegriffen aus dem Bereich katholischer Soziallehre und ihre theoretischen wie außertheoretischen Bedingungen beschrieben. Es finden sich, das soll nicht vergessen werden, bei einigen Autoren auch unmittelbare Äußerungen, die Elite als eine gesellschaftlich relevante Kategorie voll würdigen. Das geschieht am ehesten in Monzels Artikel im Staatslexikon, aber auch bei Messner, der dabei auch dem Ideal der berufsständischen Ordnung - ohne einseitige Betonung des Gemeinschaftscharakters einer solchen Ordnung - gerecht wird. Messner entwickelt einen Elitebegriff mit Bezug auf gesamtgesellschaftliche Prozesse; hinsichtlich der Gefahren einer Funktionalisierung der Werte betont er die Wichtigkeit christlicher Verantwortungsethik. Es ist auch nochmals darauf hinzuweisen, daß der Elitebegriff bei so bedeutenden Vertretern der Soziallehre wie Gundlach und von Nell-Breuning nicht erscheint. Aus Andeutungen ist zu entnehmen, daß sie um die Fragwürdigkeit des Begriffs wissen, vielleicht auch um die Schwierigkeiten, die seiner Anwendung im Sinn soziologischer Definitionen in der christlichen Soziallehre aus praktischen und theoretischen Gründen entgegenstehen.

Fragt man abschließend, ob die Bezugnahme auf soziale Seinsbedingungen, also hier auf die katholische Inferiorität und ihre Ursachen, wirklich das geleistet hat, was von ihr zur Klärung der Elitedefinitionen der katholischen Soziallehre erwartet wurde, so ist zunächst darauf hinzuweisen, daß vermutete Zusammenhänge im Potentialis formuliert wurden. Wohl lassen sich eindeutige Beziehungen zwischen dem Antagonismus von kirchlich-theologischem und gesellschaftlichem Wertsystem und der Inferiorität nachweisen, doch ginge es zu weit zu behaupten, diese Zusammenhänge ließen sich an einer bestimmten Definition von Elite im einzelnen auch unmißverständlich ablesen. Eine solche Verallgemeinerung verbietet schon der marginale Charakter der Äußerungen zum Thema Elite in der katholischen Soziallehre. Zudem zeigen sich gerade in ihnen viele Fremdeinflüsse, vor allem der eines kulturphilosophischen Pessimismus, der ja ebenfalls dazu neigt, die für die Lebensführung der Eliten entscheidenden Werte antagonistisch zum tatsächlich herrschenden Wertsystem zu definieren. Das Bild einer 'stillen' Elite ist zunächst in der Kulturkritik anzutreffen und findet sich auch in der evangelischen Sozialethik wieder. Auch der Vergleich mit ihren Äußerungen zum Eliteproblem verwehrt es, unmittelbare Einflüsse des Inferioritätsbewußtseins auf bestimmte Elitedefinitionen anzunehmen. Es läßt sich nur in sehr allgemeiner Weise sagen, daß das Inferioritätsbewußtsein zum Hintergrund der Elitedefinitionen von katholischer Seite gehört.

Im einzelnen ergibt ein Vergleich mit der evangelischen Sozialethik folgende Parallelen und Abweichungen: Auch auf evangelischer Seite ist die Haltung zum Wertsystem der Industriegesellschaft nicht ungebrochen. Allerdings ist dieses Verhältnis eher dialektisch als antagonistisch zu bezeichnen. Das mag ein Hinweis auf die intensiveren Beziehungen des Protestantismus zum geistigen und wissen-

schaftlichen Leben der Neuzeit sein. Die Auseinandersetzung mit Technik und moderner Arbeitswelt und ihren Werten nimmt wohl deshalb in der 'Theologischen Ethik' von Thielicke einen sehr viel breiteren Raum ein als etwa in den Moraltheologien von Ermecke und Häring. Doch auch die evangelische Sozialethik übernimmt nicht Elitedefinitionen der Soziologie. Der Elitebegriff erhält durch sie vielmehr eine eigenwillige Modifizierung. Zum einen wird er theologisiert, das heißt in die Dialektik von Gottes Gnadenwahl und menschlicher Selbstauslese hineingezogen, zum anderen wird er auch hier durch Übernahme der Kulturkritik an der Neuzeit bestimmt. Das wiederum ist einerseits ein Hinweis darauf, daß auch evangelische Theologie den modernen Säkularismus nicht einfach hinnimmt, andererseits aber Ausdruck dafür, daß auch evangelische Theologie geisteswissenschaftlichem Denken eher zu folgen bereit ist als naturwissenschaftlichem und empirisch-sozialwissenschaftlichem⁵⁸. Gegenbeispiele lassen sich auch hier angeben, etwa Backhaus und Wendland. Die Herkunft bestimmter Vorbehalte gegenüber der Verfaßtheit der industriellen Gesellschaft läßt sich nicht immer so eindeutig feststellen wie auf katholischer Seite, weil evangelische Sozialethik kein so verfestigtes und immer wiederkehrendes Ordnungsbild von Gesellschaft bietet. Aber Leitbilder und Leitbegriffe wie die der 'verantwortlichen Gesellschaft' oder des 'Humanum'⁵⁹ müssen zu einer steten Distanzierung führen.

Christlicher Glaube wird immer in Distanz zu den Werten dieser Welt stehen, wenn es ihm ernst damit ist, Rechenschaft von seiner Hoffnung abzulegen. Er wird deshalb auch in Konflikte mit ihr geraten, zumal heute, wie Schmidten behauptet, allgemein die Neigung besteht, die tragenden

58) Vgl. dazu H.-D. Wendland, Die Kirche in der modernen Gesellschaft 128.

59) Vgl. dazu Arthur Rich, Das 'Humanum' als Leitbegriff der Sozialethik. In: Humane Gesellschaft. Hrsg. von T. Rendtorff-A. Rich. Festgabe für H.-D. Wendland. Zürich 1970, 13-40.

Werte der industriellen Gesellschaft "religiös-utopisch" zu überhöhen. Dabei entsteht dann die mit einer einfachen Antwort kaum zu befriedigende Frage, wieweit die Distanzierung gehen darf, damit sie fruchtbar für den Dienst an der Welt bleibt und nicht in Isolationismus führt. Die Elitetheorien katholischer Soziallehre und evangelischer Sozialethik bieten ein Spiegelbild dieses Problems.

4. T e i l

Kirche und Elite

I EKKLESIOLOGIE UND ELITEBEGRIFF

1. Das Bild der Kirche in den Elitetheorien der katholischen Soziallehre

Bei Behandlung des Themas Elite und Intelligenz fiel gelegentlich der Hinweis, daß zwischen Kirchenbegriff und der Identifizierung der Kirchenglieder mit der jeweiligen Erscheinung der Kirche enge Beziehungen bestehen; ein zu uniformes, geistige Initiative verhinderndes Verständnis von Kirche könne zum Beispiel, so wurde gesagt, zu einem Verlust bestimmter Intelligenzschichten für die Kirche führen; ein Wandel des Kirchenbegriffs ermögliche dagegen auch einen Wandel im Selbstverständnis der Glieder der Kirche, nicht zuletzt der führenden Schichten. Solchen Beziehungen soll nun mit Rücksicht auf das Thema Elite nachgegangen werden, und zwar in zwei Schritten. Zum einen sollen die Theorien verfolgt werden, die ihre Sicht von Elite unter ausdrücklicher Voraussetzung eines bestimmten Kirchenbegriffs entwickeln. Dies geschieht bei Monzel und Häring bezüglich ihres religiösen Elitebegriffs, außerdem ganz allgemein bei Ermecke und bei Greinacher und Schuster. Zum anderen soll die in der Theologie gelegentlich anzutreffende Gleichsetzung von Ekklesia und Elite eine ausführliche Würdigung erfahren. Diese kam schon bei Erwähnung der Elitetheorie Gloeges zur Sprache. Sie findet sich auf katholischer Seite bei Schelkle. Auf Gloeges Ausführungen wird im folgenden nicht mehr eingegangen. Er stellt auf evangelischer Seite als einziger nähere Verbindungen zwischen Ekklesiologie und Elitebegriff her, die bei ihm jedoch ganz von der protestantischen Rechtfertigungslehre überformt werden. Diese charakterisiert auch die theologischen Erörterungen des Elitebegriffs bei Thielicke¹.

1) Vgl. oben 205f, 213-215.

1943 erschien die Enzyklika "Mystici Corporis" Pius' XII. Sie bestimmte bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil das Bild vom Wesen der Kirche. Auch der Kirchenbegriff bei Monzel und Ermecke, den beide in ihren Ausführungen zum Thema Elite voraussetzen, ist an ihren Aussagen orientiert. Sie schrieben sie ja in zeitlicher Nähe zur Enzyklika. Aber auch Häring folgt weitgehend der Enzyklika, und zwar nicht nur in den früheren Erörterungen über Masse und Elite von 1956, sondern auch noch in der 8. Auflage seiner Moraltheologie aus dem Jahr 1967. Der Begriff Volk Gottes dagegen, der vom Zweiten Vatikanischen Konzil stark in den Vordergrund gerückt wurde - vor allem im 2. Kapitel der Dogmatischen Konstitution 'Lumen gentium'² - findet bei Häring wohl gelegentlich Erwähnung, nicht jedoch eine nähere Erörterung³.

Nach Meinung des evangelischen Theologen Edmund Schlink spielt in der Enzyklika Pius' XII. neben dem Begriff des Corpus Christi mysticum vor allem der der 'Societas' eine zentrale Rolle⁴. Max Keller stimmt dem in seiner Monographie über Volk Gottes als Kirchenbegriff zu⁵. Die Bezeichnung der Kirche als Societas setzt nach Schlink eine "sozialphilosophische Konzeption einer hierarchisch strukturierten Gesellschaft"⁶ voraus, gewonnen in Kontroverse zu neuzeitlichen Staatstheorien, vielleicht auch in Anknüpfung an die nachtridentische Auseinandersetzung mit dem

2) Vgl. dazu Max Keller, 'Volk Gottes' als Kirchenbegriff. Eine Untersuchung zum neueren Verständnis. Zürich 1970, 237ff. Zur Ekklesiologie des Vaticanum II vgl. vor allem Die Autorität der Freiheit I 291-372; Das Zweite Vatikanische Konzil I (Ergänzungsband zum LThK²). Freiburg 1966, 137ff; Guilhélme Baraúna, De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution 'Über die Kirche' des Zweiten Vatikanischen Konzils. 2 Bände. Freiburg 1966. Außerdem die in den folgenden Anmerkungen genannte Literatur zum Thema Kirche.

3) Vgl. dazu B. Häring, Gesetz II 296.

4) Edmund Schlink, Zehn Bemerkungen zum Text. In: Autorität der Freiheit I 313-325, 314.

5) Vgl. M. Keller, Volk Gottes 242.

6) E. Schlink, Zehn Bemerkungen 315.

protestantischen Staatskirchentum. Vor diesem Hintergrund wird in der Enzyklika *Societas* als "vollkommene, übernatürliche und geistliche Gesellschaft"⁷ verstanden. Hinsichtlich des Begriffs Leib Christi lasse sich die Enzyklika im Gegensatz zu den diesbezüglichen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils im 2. Kapitel von 'Lumen gentium' mehr von diesem sozialphilosophischen Denken als von den neutestamentlichen Aussagen führen⁸.

Diese in der Enzyklika implizierte Sozialphilosophie dürfte auch der Grund dafür sein, weshalb die Wesensbestimmung der Kirche als dem mystischen Leib Christi in der katholischen Soziallehre eine hohe Wertschätzung erfährt. So schreibt etwa Monzel: "Wenn die Kirche in dogmatischer Selbstdarstellung sich als Leib Christi bezeichnet, so kommt sie notwendig und unvermeidlich dazu, eine Soziallehre zu verkünden über ihr eigenes Sozialleben und über die Gestaltung der weltlichen Sozialverhältnisse in christlichem Geiste: 'Omnia instaurare in Christo' (Eph 1,1)." ⁹ Monzel verweist in diesem Zusammenhang darauf, daß schon Friedrich Pilgram (1819-1890) bei dem Versuch, die Kirche als reale soziale Gemeinschaft zu beschreiben, sich des Bildes vom Leib Christi bedient habe, wobei er die damals besonders beliebte, von Romantik und Hegel'schem Idealismus geförderte Organismus-Analogie heranzog¹⁰. Auch später hat das Bild vom mystischen Leib

7) Ebd. 314. Vgl. dazu die Enzyklika *Mystici Corporis* Nr. 61 und 68f, authentischer Text: AAS XXXV (1941) 193-248, hier 222f und 226f. - Zur Interpretation der Enzyklika siehe die wiederholten Bezugnahmen bei Michael Schmaus, *Der Glaube der Kirche*. Handbuch Katholischer Dogmatik II. München 1970 sowie *Mysterium Salutis*. Band IV/1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Einsiedeln 1972 (weiterführende Literatur 284f). - Vgl. auch unten Anmerkung 46.

8) Vgl. E. Schlink, *Zehn Bemerkungen* 314f.

9) Vgl. N. Monzel, *Soziallehre* I 93.

10) Vgl. ebd. 94f; siehe auch N. Monzel, *Struktursoziologie und Kirchenbegriff*. Bonn 1939, 263ff.

Christi das in der Soziallehre ohnehin immer vorhandene organische Gemeinschaftsdenken gefördert, wenn auch nicht unbedingt im Sinn von Romantik und Idealismus¹¹. - Auch Ermecke knüpft bei Erwägung kirchlicher Probleme in Verbindung mit dem Thema Elite an das Societas-Verständnis der Enzyklika an. Er bevorzugt bei der näheren Erklärung dessen, was Societas sei, jedoch den Begriff Gemeinschaft vor Gesellschaft und erklärt ihn mit Hilfe einer sozial-philosophischen Interpretation der Ich-Du-Wir-Beziehungen. Für die Kirche als Leib Christi erhebe sich die Frage, wie sie ihre Glieder zum "Wir der Lebensgemeinschaft" und zum "Wir der Aktionsgemeinschaft"¹² integriere. Ermecke bietet dafür die soziologischen Prinzipien Führung, Gefolgschaft und Elite an¹³. Die "äußere Aktionsgemeinschaft" bezeichnet er auch als 'acies ordinata (oder 'formata') Christi regis'. In ihr stellt sich die Kirche als "ecclesia militans"¹⁴ zur Eroberung und Heimholung der Welt dar. Sie wird von der Hierarchie, wie schon beschrieben, angeführt und von den 'Hilfstruppen' aus dem Laienstand ergänzt (Katholische Aktion). Auch diese Vorstellung könnte ihr Vorbild in der Enzyklika haben. Sie spricht gelegentlich von den "Kampfscharen der Katholischen Aktion", die den Bischöfen und Priestern im apostolischen Amt ihre "Mithilfe" leihen¹⁵.

Bei Monzel erscheint neben dem Kirchenbegriff vom Mystischen Leib der von Scheler inspirierte Begriff der Massenanstalt. Diese bewußt vollzogene Verbindung des Begriffs der Masse mit dem der Kirche führt ihn zwangsläufig zu Überlegungen zum Thema Elite. Zur Erklärung dessen, was Masse in der Kirche sei, zieht er zu einigen Deutungen

11) Vgl. dazu J. Giers, Wesen und Wandel des organischen Denkens 62-64.

12) G. Ermecke, Führung-Elite-Gefolgschaft 114.

13) Vgl. oben 199.

14) Vgl. G. Ermecke, Führung-Elite-Gefolgschaft 112.

15) Vgl. Mystici Corporis Nr. 96, AAS XXXV 241.

M. Webers über 'religiöse Virtuosität' und 'Unmusikalität', zum anderen allgemeine kulturpessimistische Theorien heran. Es wurde oben dargelegt, daß eben dies Unklarheiten und Mißverständnisse fördert, zumal Monzel nicht immer streng zwischen religiösem und soziologischem Massebegriff scheidet¹⁶. Die Definition der Kirche als Massenheisanstalt gibt ihm nochmals Anlaß, auf die Notwendigkeit einer kirchlichen Soziallehre hinzuweisen. Weil in der Massenkirche die geistig Schwachen und Unselbstständigen überwogen, brauche die Kirche eine Soziallehre, um diese vor allem durch materielle Sozialinteressen bestimmten Kirchenglieder auch im profanen Leben zu lenken und ihre Mündigkeit zu fördern. In diesem Sinn ist die Erklärung Monzels zu verstehen, kirchliche Soziallehre diene der Auferbauung des Leibes Christi¹⁷.

Das Bild von der Kirche ist nicht nur bei Monzel, sondern auch bei Ermecke und auch bei Häring, soweit seine Ausführungen sich mit denen von Monzel decken¹⁸, ausdrücklich das der Massen- oder Volkskirche, deren theologische Definition als mystischer Leib Christi konkret mit der Kirche identifiziert wird, die - wie es in der Enzyklika heißt - dem Papst als dem Stellvertreter Christi auf Erden die Treue wahrt¹⁹. Auch wenn diese Kirche sich der Massen annimmt, ihnen entgegenkommt, um sie nicht zu überfordern, soll sie aber doch, wie Häring formuliert, dem Wesen nach organische "Personengemeinschaft" sein²⁰, getragen von Heilssolidarität²¹. Nach Ermecke sucht diese Gemein-

16) Vgl. oben 226f.

17) Vgl. oben 223.

18) Was besonders in den Ausführungen über Elite und Masse in 'Macht und Ohnmacht' der Fall ist, vgl. oben 218ff.

19) Vgl. *Mystici Corporis* Nr. 40, vgl. 22, 39, 89: AAS XXXV 21of, 203f.

20) Vgl. oben 226.

21) Vgl. dazu B. Häring, *Gesetz* I 118.

schaft nach innen wie außen zu größtmöglicher Integration und Geschlossenheit zu gelangen; deshalb auch das Bild von der 'acies formata' im Kampf um die Eingliederung der Welt in die Kirche. Sowohl bei Ermecke als auch bei Monzel - weniger dagegen bei Häring - kommt der hierarchischen Struktur für die Einheit des Leibes eine übertragende Funktion zu, die Ansätze der Enzyklika zu einer Berücksichtigung des Charismatischen in der Kirche²² finden bei ihnen in Verbindung mit dem Elitebegriff keine breitere Ausdeutung.

Die Betonung von Integration, Einheit und Geschlossenheit besonders auch im Kampf gegen die Welt widerspricht nun gewiß nicht der päpstlichen Enzyklika, findet aber doch zumindest bei Ermecke eine viel stärkere Beachtung als in ihr selbst. Darin dürften sich wohl Nachwirkungen jenes allgemeinen Kirchenbildes äußern, daß durch das Erste Vatikanische Konzil besondere Förderung erfuhr. Nach Heinrich Fries verstand dieses die Kirche als "G e g e n - s a t z" und "W i d e r s p r u c h" zum Geist der Zeit, wie und weil dieser als "der Gegensatz und der Widerspruch zum Glauben und damit zur Gemeinschaft der Glaubenden"²³ galt. Der Geist der Zeit kann immer nur so weit partiell in die Kirche Eingang finden, als er sich 'heimholen' läßt. Nach Joseph Ratzinger impliziert eine solche Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt noch eine Betrachtungsweise, die die Neuzeit und das in ihr entstandene Weltbild im Vergleich mit dem des Mittelalters als den großen Abfall, die Entfernung von Glaube und Kirche versteht. Auch ihre Errungenschaften geraten weitgehend unter dieses Verdikt. Die Idee der "weltlichen Welt" da-

22) Vgl. *Mystici Corporis* Nr. 17, 61, 78: AAS XXXV 2ol, 222f, 23of.

23) Heinrich Fries, *Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung*. In: *Mysterium Salutis* IV/1. 223-285, 269.

gegen, "das heißt der Gedanke, daß der christliche Auftrag gar nicht die Verchristlichung der Welt sei, sondern vielmehr die Freisetzung der Welt in ihre Weltlichkeit hinein, Anerkenntnis der Welt als Welt, die eben als solche zu belassen und zu respektieren sei"²⁴, hat sich in ihr noch nicht durchgesetzt.

Ein gegenüber Ermecke, Monzel und Häring sehr viel anderes Bild von der Kirche und ihrer Elite bieten Greinacher und Schuster im Handbuch der Pastoraltheologie. Ihre Ausführungen stehen deutlich unter dem Einfluß des Zweiten Vatikanischen Konzils. Sie benutzen für die Kirche nicht die Analogie vom Leib Christi, sondern bezeichnen sie als das "gesellschaftlich verfaßte wirksame Ursakrament der Selbstmitteilung Gottes in Wahrheit und Liebe an die Menschheit" und als das "potentielle 'Volk Gottes'"²⁵.

Sie unterscheiden aus methodischen Gründen, wie schon an anderer Stelle erwähnt, Kirche als religiös-transzendente Größe und Kirche als geschichtlich-gesellschaftliche Größe²⁶ oder, anders formuliert, Kirche in der Dimension der Gnade und Kirche in der Dimension der Gesellschaftlichkeit²⁷. Dem Begriff der Masse stellen sie den des Kirchenvolkes gegenüber und behandeln ausführlich die verschiedenen Grade, nach denen der einzelne zur Kirche gehören kann, wobei sie sich jedoch vom Wesen der Kirche und der Unverfügbarkeit des einzelnen her der Fragwürdigkeit bewußt sind, die "elitäre oder bloß gewöhnliche Zugehörigkeit zur Kirche ... in einem gesellschaftlich-greifbaren Sinn ... als ein gewisses, bescheidenes ... Kriterium oder Anzeichen des Verhältnisses des einzelnen zur Kirche in

24) Joseph Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. ²Düsseldorf 1970, 316.

25) N. Greinacher-H.Schuster, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1 84f.

26) Vgl. ebd. 80.

27) Vgl. ebd. 85. Siehe oben 248.

der Dimension der Gnade" verstehen zu wollen²⁸. Ihr Elitebegriff ist ganz von diesem Bewußtsein geprägt, fällt durch die ständige Berücksichtigung beider Dimensionen allerdings sehr vielschichtig, aber auch vieldeutig aus. Greinachers und Schusters Definition der Kirche als Ursakrament der Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit und als potentiellcs Volk Gottes ermöglicht es ihnen, auch für den Elitebegriff die Funktion des Laien beim sogenannten Weltamt eingehender zu würdigen; davon wird weiter unten gehandelt. -

Kirche wird darüber hinaus bei Greinacher und Schuster nicht mehr zuerst als Volks- oder Massenkirche verstanden, sondern als Freiwilligkeits- und Gemeindegkirche. Dies wird zwar nicht in den Ausführungen zu Elite und Masse reflektiert, jedoch vom Rahmen des Handbuchs der Pastoraltheologie nahegelegt, denn Greinacher befaßt sich an anderer Stelle des Handbuchs zusammen mit Karl Rahner näher mit

28) Vgl. N. Greinacher-H. Schuster, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1 86, Anm. 12. Als eine solcher Skalen mit Zugehörigkeitsmerkmalen sei die von Osmund Schreuder erwähnt, die auch Greinacher-Schuster zitieren. Schreuder hat sechs Kategorien: bewußte Dominikanten; Traditionskatholiken; latente Dominikanten; Indifferente; latente Nondominikanten; bewußte Nondominikanten (Kirche im Vorort. Freiburg 1962, 33). Daß man allein nach der Häufigkeit des Gottesdienstbesuches nicht sehr viel über die Stellung des einzelnen in der Kirche und zur Kirche auszusagen vermag, liegt auf der Hand; dafür leistet eine solche Skala zu wenig. Für diesen Zweck schon etwas brauchbarer ist die Skala von Greinacher. Er trifft unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in der Bundesrepublik eine Einteilung in engagierte Gemeindegkatholiken, Traditionskatholiken, Marginalkatholiken und bewußte Nondominikanten (Handbuch II/1 87). Sie leidet allerdings darunter, daß sie nur die Ebene der Pfarrgemeinde berücksichtigt. Trotz dieser differenzierteren Skala bleibt dennoch angesichts der Unmöglichkeit einer Manipulierung der Gnade der grundsätzliche Einwand gegen den Versuch, mit Hilfe einer solchen Einteilung etwas über die Stellung des einzelnen in der Dimension der Gnade auch nur annäherungsweise für den konkreten Einzelfall hic et nunc aussagen zu wollen.

der Gemeindekirche²⁹. Zudem hat Greinacher zu gleicher Zeit, als das Handbuch erschien, ausführliche Studien zu diesem Thema vorgelegt³⁰. Die Definition der Kirche als dem 'Sakrament des Heils'³¹ findet sich in sehr allgemeiner Umschreibung auch in den Ausführungen Härings zum Eliteproblem. Er verbindet dabei den Begriff der Elite mit dem der Ekklesia. Kirche, so schreibt er, sei als Ekklesia 'Elite', 'Salz der Erde' - so sehr sie auch immer zugleich 'Kirche der Sünder sei'³². Häring bietet diesen Gedanken aphoristisch; ausdrücklich thematisiert wird er jedoch in der systematischen Theologie auf evangelischer Seite bei Gloege; auf katholischer Seite gibt der Exeget Karl Hermann Schelkle das Beispiel einer spannungsreichen Identifizierung beider Begriffe, die geeignet ist, die Probleme der Kirche angesichts der Elitebildung und ihrer Erfordernisse ein wenig mehr aufzuhellen.

2. Ekklesia und Elite

Schelkle geht davon aus, daß ἐκκλησία im Neuen Testament "die von Gott aus der Welt herausgerufene Gemeinde"³³ bezeichnet. Sie ist in diesem Sinn Auswahl, Elite³⁴. Schelkle läßt sich bei dieser Definition davon bestimmen, daß im

29) Vgl. Handbuch der Pastoraltheologie II/1 231-233.

30) Vgl. Norbert Greinacher, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft. Mainz 1966, bes. 297ff. Ähnlich auch Günter Biemer-Pius Siller, Grundfragen der praktischen Theologie. Mainz 1971, 189ff.

31) Diese Definition ist für die Abhandlungen über die Kirche in der Dogmatik "Mysterium Salutis" leitend. Vgl. Bd IV/1, bes. das Kapitel 4 von Wolfgang Beinert und Otto Semmelroth. Vgl. auch Karl Rahner, Das neue Bild der Kirche. In: Schriften zur Theologie VIII. Freiburg 1968, 329-354.

32) Vgl. B. Häring, Macht und Ohnmacht 65f.

33) Karl Hermann Schelkle, Kirche als 'Elite' und 'Elite' in der Kirche. In: Wort und Schrift. Düsseldorf 1966, 96-112, 98.

34) Ebd. 96. -

Alten und Neuen Testament die 'Auswahl' durch Gott mit den Wörtern Wählen und Rufen (ἐκλέγεσθαι und καλεῖν) sowie Wahl und Ruf (ἐκλογή und κλησις) beschrieben wird. "Beide Wörter gehören zusammen. Die Wahl vollzieht sich und wird wirklich in der Berufung."³⁵ Schelkle stellt bei der sinngemäßen Wiedergabe von ἐκκλησία mit Elite allerdings in Rechnung, daß sie vordergründig ist. Denn "Elite meint nach dem Wortlaut und als Begriff heutiger Soziologie verstanden eine Auslese von Menschen hohen und höchsten Wertes, die sich ihrer Außerordentlichkeit bewußt sind, in der Gesellschaft gelten und Einfluß und Macht ausüben ... Elite hat in unserem Sprachgebrauch so sehr einen Klang des Selbstbewußten und Eigenmächtigen, daß das Wort, von der Kirche ausgesagt, immer fragwürdig wird."³⁶ Das Neue Testament kehrt ja die Ordnungen dieser Welt um. Auswahl kommt durch Gnade zustande, nicht durch Selbstauserlese. Treffend formuliert das ganz im Sinn Schelkles Heinrich Schlier in Auslegung bestimmter Schriftstellen aus dem Corpus Paulinum. Er schreibt, der Christ sei auserlesen, "weil er von Gott 'erkannt' ist, Röm 8,29; Gal 4,9; 1 Kor 8,3 u.a. und von Gott 'bestimmt' oder 'definiert' ist, Eph 1,4. Dem entspricht, daß er ein von Gott 'Gerufener' und im Ruf Gottes Stehender ist, Röm 8,28.30 ..."³⁷

Gegen Schelkles Annäherung von Ekklesia und Elite läßt sich aus der Sicht der historisch-kritischen Exegese der Einwand erheben, daß der Begriffsgeschichte nach das griechische ἐκκλησία zunächst mit 'Versammlung' wiederzuben ist und daß dies sowohl dem Sinn des in der Septuaginta

35) Ebd. 97. - Werner Jentsch, der die Heranbildung christlicher Eliten biblisch fundieren möchte und dabei in manchem den Gedanken bei Gloege und auch bei Schelkle nahekommt, schreibt, das im NT zur Charakterisierung christlichen Seins des öfteren vorkommende ἐκλογή sei "praktisch das griechische Urwort für Elite". Vgl. Erziehung der Elite. Eine theologische Besinnung. In: Pastoralblätter 101(1961) 3-26, 12.

36) K.H. Schelkle, Kirche als Elite 96.

37) Heinrich Schlier, Ekklesiologie des Neuen Testaments. In: Mysterium Salutis IV/1 101-221, 173f.

ta allgemein mit ἐκκλησία übersetzten $\zeta\eta\eta$ als auch der Bedeutung von ἐκκλησία im profanen Griechisch entspricht. Es geht in der Bibel bei ἐκκλησία dem Wortgebrauch nach zuerst um die Versammlung des Volkes Gottes, der Gemeinde, der Kirche. Davon wird mit unbefangener Selbstverständlichkeit gesprochen und auch theologische Ausdeutungen wie die, daß mit dem Wort "die von Gott aus der Welt herausgerufene Gemeinde" bezeichnet werde, sind im Neuen Testament nicht unmittelbar an den Begriff ἐκκλησία geknüpft, so sehr sie auch im Sinn des Neuen Testaments und vor allem des Paulus sind. Karl Ludwig Schmidt bemerkt dazu: "Ob etwa Paulus und andere griechisch schreibende Christen, wenn sie ἐκκλησία sagten, an die 'Herausgerufene' gedacht haben, wissen wir nicht. Es ist nicht unmöglich, aber nicht wahrscheinlich."³⁸ Schmidt weist auch darauf hin, daß im Neuen Testament weder ἐκκαλεῖν noch ἔκκλητος erscheint³⁹.

Mag es auch vom usus des Wortes ἐκκλησία im Neuen Testament zunächst nicht ganz berechtigt erscheinen, Kirche mit Elite im Sinn von Auswahl zu identifizieren, so doch von seiner Etymologie in der profanen Gräzität. ἐκκλησία ist die Versammlung der griechischen Polis. "Die Bürger sind die ἔκκλητος, das heißt, die vom Herold Heraus- und Zusammengerufenen."⁴⁰ Zu ihnen gehörten nur jene, die frei waren. Paul Tillich erklärt in einem Vergleich zwischen griechischem und neutestamentlichem Sinn von ἐκκλησία: "... man ist frei durch Geburt, weil man durch Erbschaft eine Tugend empfangen hat, die dem Sklaven und Barbaren abgeht. Für Aristoteles repräsentiert der freie griechische Bürger, der zur Stadtgemeinde gehört, das g e n u s

38) Karl Ludwig Schmidt, ἐκκλησία . In: ThW III (1938) 502-539, 534.

39) In: ThW III 533.

40) K.L. Schmidt in: ThW III 516.

der Elite."⁴¹ Tillich wendet den Begriff Elite auf die "freien Glieder der Gemeinde Gottes" jedoch nicht an. Er gibt keine Begründung dafür, aber er deutet eine an, die sich nun wieder mit den Vorbehalten Schelkles hinsichtlich des Begriffs Elite trifft. Er schreibt, die Tugend der Gemeinde Gottes sei die Gnade, ihre Auslese keine Angelegenheit von Rasse oder Vernunft, sondern Angelegenheit des geschichtlichen Schicksals, in dem Gott handelt⁴². Aus diesem Vorbehalt erwächst letztlich auch das Fruchtbare einer Konfrontation oder teilweisen Identifikation von Elite und *ἐκκλησία*.

Schelkle gewinnt durch sie vor allem die Möglichkeit, die Strukturen der Kirche nach allen Aspekten hin zu betrachten und in ihrem Wert für die Kirche zu würdigen, ohne das Eliteproblem primär im Einflußbereich der Hierarchie ansiedeln zu müssen. Denn in der *ἐκκλησία* ist jeder, der zu ihr gehört, ein Gerufener, ist dem heiligen Volk eingegliedert, gehört zum auserwählten Geschlecht und königlichen Priestertum (1 Petr 2,9). Wenn sich die Amtsträger 'Geistliche' nennen, schreibt Schelkle, "so darf freilich nicht vergessen werden, daß nach Röm 8 alle Christen 'Geistliche' sind, welcher Sachverhalt wiederum deutlich macht, daß der Stand der Amtsträger nur mit Vorbehalt als Elite aus der Kirche ausgegliedert werden kann"⁴³. Schelkle widmet deshalb auch den Charismatikern und Laien, die das Neue Testament selbst nennt, zum Beispiel den vielen Helfern bei der Erbauung der Gemeinden, die allein Paulus erwähnt, einen breiten Raum. In ihnen sieht er Gruppen, die nochmals Eliten in der einen Elite der Kirche bilden.

41) Paul Tillich, Geschichtliche und ungeschichtliche Geschichtsdeutung. In: Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie. Gesammelte Werke VI. Stuttgart 1963, 109-125, 125.

42) Vgl. ebd. 125.

43) K. H. Schelkle, Kirche als Elite 107.

Schelkle gibt dazu die Erklärung: "Die Kirche ist die von Gott erwählte Gemeinde. Sie ist als ganze Elite. Aber soweit ihre Existenz von Menschen dargestellt wird, kommt es wesentlich darauf an, daß ihre Glieder ihre Erwählung kennen und das Elite-Sein verwirklichen. Wie die Kirche als ganze aber Elite ist aus Gnade, so ist auch die Verwirklichung der Erwählung durch einzelne Gabe Gottes, Gnade ihres Herrn Christus und Wirkung des Geistes. Doch diese Verwirklichung ist freilich auch immer Entscheidung und Tat des Menschen."⁴⁴ - Typ des Elite-Christen wird bei Schelkle der Apostel. Apostel ist im Neuen Testament immer Bote eines anderen, gebunden an den Sendenden und seinen Auftrag, nämlich Jesu Christi. Das macht seine Würde aus. Darin aber liegt nach Schelkle auch die Würde jedes Christen, besonders jedoch der Elite⁴⁵.

Auch Greinacher und Schuster schufen sich durch eine Ekklesiologie, welche die neutestamentlichen Kategorien für eine Bestimmung des Wesens der Kirche und ihrer Strukturen aufnimmt und bedenkt, die Möglichkeit, unter Elite in der Kirche nicht verengt vor allem die offiziellen Amtsträger zu verstehen. Auch die Kategorie 'Leib Christi' wäre einer solchen Neubesinnung sicherlich dienlich, wenn man sie vor allem vom Neuen Testament her verstünde und weniger unter Gesichtspunkten einer Sozialphilosophie, die besonders die geschichtlich gewordenen institutionellen, das heißt hierarchischen Strukturen der Kirche zu berücksichtigen sucht. Michael Schmaus äußert diesbezüglich sogar die Meinung, daß der neutestamentliche Volksbegriff mehr als der Leib-Begriff die hierarchische Stufung der Kirche durchscheinen lasse; doch hält auch er 'Volk Gottes' zugleich für besser geeignet, "die Persönlichkeit, die in ihr einbegriffene Spontaneität und Verantwor-

44) Ebd. 111.

45) Vgl. ebd. 107.

tung der Kirchenangehörigen"⁴⁶ zu verdeutlichen. Doch trotz des neuen Ansatzes können auch die Antworten von Schelkle und Greinacher-Schuster nach der Elite in der Kirche und aus der Kirche für die Welt nicht vollauf befriedigen. Man erkennt besonders bei Schelkle nicht so recht, welche Gruppen denn nun eigentlich als kirchliche Eliten und Eliten der Kirche bezeichnet werden dürfen und können. Schelkle betont immer wieder, daß Gottes Wahl die Kirche aus der Welt aussondere, sie dadurch für sie "fremd" werde, zu einer "unterlegenen Minderheit" in ihr⁴⁷. "Ist die Kirche Elite Gottes in der Welt, so ist dies doch in keiner Weise anschaulich und beweisbar, wie sonst Elite ist. Was anschaulich ist, ist die menschliche Unzulänglichkeit der Kirche. Was ihr Reichtum ist, ist unanschaulich und unbeweisbar."⁴⁸ Dies gilt wie für die Kirche als ganze auch für die Teil-Eliten in der Kirche. Ganz überzeugend ist Schelkles Argumentation jedoch nicht. Denn wenn auch die menschliche Unzulänglichkeit der Kirche immer zuerst ins Auge stechen wird, so müßte doch auch etwas von den Wirkungen der 'unanschaulichen' Gnade vor der Welt ansichtig werden, wenn auch nicht 'beweisbar' und im Einzelfall konkretisierbar.

Nun geht es bei Schelkle allerdings nicht so sehr um Eliten, die ihr alltägliches Wirkungsfeld in der Welt haben und von daher definiert werden, als vielmehr um Eliten, die in der Kirche und an ihrer Erbauung wirken. In diesem Tun müssen sie sich natürlich auch vor der Welt ausweisen, aber zunächst doch vor der Gemeinde, der Kirche selbst. Eine Erbauung der Gemeinde unter heutigen gesellschaftli-

46) Michael Schmaus, Das gegenseitige Verhältnis von Leib Christi und Volk Gottes im Kirchenverständnis. In: Volk Gottes. Festgabe für J. Höfer. Freiburg 1967, 13-27, 24.

47) Vgl. K.H. Schelkle, Kirche als Elite 104, auch 107.

48) Ebd. 102.

chen Bedingungen ist wesentlich auch von den Tugenden abhängig, durch die Eliten im soziologischen Verständnis sich ausweisen müssen: Intelligenz, Initiative, Spezialwissen, Einfluß. Nun sieht Schelkle richtig, daß der soziologische Begriff von Elite einen starken Ton des Selbstbewußten und Eigenmächtigen in sich enthält, und gerade Politologen, denen die Verwirklichung einer dynamischen Demokratie ein Anliegen ist, zeigen dem Begriff gegenüber eine große Reserve oder lehnen ihn ab, weil sie die ideologische Rechtfertigung eines Machtmißbrauchs fürchten, der mit ihm verbunden sein könnte. Die Kirche besitzt allerdings vom Neuen Testament her genügend Kategorien, mit denen sie sich gegen jeden 'Elitismus' zu schützen vermag. Als eine solche kann zum Beispiel die des Charismas genommen werden. Nichts steht dem entgegen, daß man auch die im soziologischen Elitebegriff vorausgesetzten Begabungen als Charismen versteht, wenn sie als Gaben des Geistes gesehen werden, die zur Diakonie verpflichtet⁴⁹. Ihnen eignen ja im besonderen die Merkmale des Sozialen und Öffentlichen, die K. Rahner neben den Merkmalen des Bekenntnisses und Zeugnisses und der Sendung für die Kirche als entscheidend für die Qualifizierung 'gewöhnlicher' christlicher Tugenden und Gaben zu Charismen hält. Bertulf van Leeuwen unternimmt den Versuch, die vom Vaticanum II in der Kirchenkonstitution gegebenen Erklärungen über die Charismen (vor allem Nr. 12) zu konkretisieren und nennt als Geistesgaben unter heutigen gesellschaftlichen Bedingungen unter anderen Wissenschaftlichkeit, Führungsfähigkeit und Dienstleistung, also Werte einer Elite im soziologischen Verständnis⁵⁰. Allerdings werden die Begabungen nur durch Rückbindung an den Geist zu

49) Vgl. Karl Rahner, Das Charismatische in der Kirche. In: LThK II² (1958) 1027-1029.

50) Vgl. Bertulf van Leeuwen, Die allgemeine Teilnahme am Prophetenamt Christi. In: De Ecclesia I, 393-419, 417.

Charismen qualifiziert, denn "Charisma ist nur dort zu finden, wo das Kraftfeld des Geistes ist"⁵¹. Das Neue Testament verleiht mit der Hochschätzung der Charismen der Überzeugung Ausdruck, daß in der christlichen Gemeinde der Geist weht, wo er will; gegenwärtige Theologie sucht unter dieser Rücksicht das Verhältnis von Amt und Charisma in der Kirche korrigierend zu überdenken. Es liegt noch nicht allzulange zurück, daß sich die Theologie wieder intensiv auf diese Möglichkeit besann⁵². In diesen Besinnungsprozeß läßt sich auch das Thema Elite einordnen. Dabei kann, wem der Begriff nicht geeignet oder passend scheint, auf ihn verzichten. Worauf man jedoch nicht verzichten darf, sind die positiven Inhalte, für die er trotz negativer Assoziationsmöglichkeiten auch steht.

Die Kirche, die nach Meinung vieler Theologen in Zukunft den Charakter einer Volks- oder Massenkirche allein aus soziologischen Gegebenheiten immer mehr verlieren wird, muß mit einem ganz anderen Bewußtsein und Selbstverständnis derer rechnen, die in der Kirche bleiben und sich zu ihr bekennen. Der Ausdruck 'Freiwilligkeitskirche' ist für sie wohl nicht unangebracht, weil man für dieses Bleiben eine ganz persönliche Entscheidung unterstellen darf.

-
- 51) Gotthold Hasenhüttl, Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche. Freiburg 1969, 113.
- 52) Vgl. dazu neben der in den vorausgehenden und folgenden Anmerkungen genannten Literatur bes. Robert Grosche, Das prophetische Element in der Kirche. In: Et intra et extra. Düsseldorf 1958, 80-91; Karl Rahner, Das Dynamische in der Kirche. Freiburg 1958, 38-73; ders., Bemerkungen über das Charismatische in der Kirche. In: Schriften zur Theologie IX. Einsiedeln 1970, 415-431; Hans Küng, Die Kirche. Freiburg 1967, 181ff; Joseph Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche. In: Die Zeit Jesu. Festschrift für H. Schlier. Freiburg 1970, 257-272. Einen Überblick über die Bemühungen, das Charismatische für Theologie und Kirche zurückzugewinnen, bietet G. Hasenhüttl, Charisma 326f (dort auch Berücksichtigung von H. de Lubac und Y. Congar).

Dies müßte zu einer allgemeinen Aktivierung der Kirchenglieder führen; zu einer dynamischen Nutzung der neutestamentlichen Zusage, daß jeder 'sein' Charisma hat (1 Kor 7,7), daß es zu finden und für die Gemeinde und das Heil der Welt einzusetzen gilt.

Allerdings ist auch eine andere Entwicklung denkbar. Sie stünde bei einer Verschlechterung des spirituellen und intellektuellen Klimas in der Kirche zu erwarten. Wenn als Erscheinungsweisen des Charismatischen und auch des Prophetischen in der Kirche nicht auch die außergewöhnliche Intelligenz verstanden wird, wenn in der Kirche die großen Einzelgänger und "Nonkonformisten"⁵³ keine Möglichkeiten zur Verwirklichung ihres Seins mehr finden sollten, eines Seins, das gewöhnlich ein intellektuelles ist und von der kritischen Auseinandersetzung bestimmt wird, dann steht zu befürchten, daß Kirche sich wieder ins Ghetto zurückzieht⁵⁴; daß in ihr ein bestimmtes Milieu dominierend wird, das soziologisch kleinbürgerlichem Geist entspricht, weil das Rekrutierungsfeld für die Kirche dann eben nur noch das Kleinbürgertum sein dürfte⁵⁵; dann steht auch zu befürchten, daß es in dieser Kirche wohl noch Eifer, vielleicht auch wieder Momente einer ekstatischen und schwärmerischen Frömmigkeit, aber wenig 'Geist' geben wird, kurz: daß Kirche zur Sekte wird, die sich vor der Welt verschließt und damit ihrem universalen Auftrag

53) M. Schmaus, Der Glaube der Kirche II 120.

54) Vgl. dazu Johann B. Metz-Jürgen Moltmann-Werner Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung. München 1970, 80ff; Karl Rahner, Marsch ins Ghetto? In: StdZ 189. Bd, 97. Jg. (1972) 1f.

55) Daß das heute schon ein Problem für die Kirche, und zwar nicht nur für die katholische, sondern auch die evangelische Kirche ist, zeigt H.-D. Wendland, Kirche in der modernen Welt 206-215.

nicht mehr gerecht wird⁵⁶. Die Kirche hat einmal mit kleinen Leuten angefangen. Aber diese müssen doch von einer ganz seltenen geistigen Offenheit gewesen sein und vor allem auch die Intelligenz neben sich geduldet haben, denn sehr rasch bestimmte diese das geistige Klima in der Kirche. Es ist auch unter soziologischen Gesichtspunkten erstaunlich, wie zum Beispiel in den paulinischen Gemeinden Vertreter aus sehr heterogenen sozialen Schichten, ja sogar Freie und Sklaven zusammenleben konnten in einem Glauben, der ihre soziale Stellung bedeutungslos werden ließ und von ihnen eine geistig-spirituelle Gemeinsamkeit und Einheit verlangte. Die Kirche scheint gegenwärtig auf dem Weg zu einer Kirche kleiner Gemeinden zu sein. Es dürfte für sie zur Schicksalfrage werden, ob sie dabei etwas von der geistigen Offenheit der ersten kleinen christlichen Gemeinden behaupten kann oder ob sie zu Zirkeln von Zurückgebliebenen eines soziologischen Wandlungsprozesses wird, in denen man geistig wie der sozialen Herkunft nach unter sich sein möchte. In eine Besinnung auf das Charismatische gehört deshalb auch eine Reflexion über die Stellung der Kirche zu den führenden Schichten der Gesellschaft, damit die Gemeindekirche der Zukunft sich Weltoffenheit und Heilsuniversalismus bewahrt. Denn

56) Sekte ist hier zu verstehen im Sinn der klassischen Definition bei Ernst Troeltsch, deren wesentliche Elemente eben die Weltfeindschaft und die Zuordnung zu den unteren sozialen Schichten sind. Vgl. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912, 362-375. (Zum heutigen Stand der religionssoziologischen Diskussion zum Thema Sekte vgl. J. Matthes, Einführung in die Religionssoziologie II 110-122). - Man sollte nicht übersehen, daß gerade Sekten den Anspruch erheben dürften, 'Eliten' zu sein, eine Gemeinschaft der Heiligen, jedoch - wenn man Troeltsch folgt - mit Frontstellung gegen die gesellschaftlichen Ordnungen, in denen sie leben müssen. Sie bilden in diesem Sinn eine Gegenelite. Vgl. dazu Wilhelm Emil Mühlmann, Gnadenwahl und Selektion. Zur Theorie der Elite und der gesellschaftlichen Siebung. In: Homo creator. Wiesbaden 1962, 23-38, 35.

Kirche braucht zu ihrer Verwirklichung einzelne und Gruppen, die bei aller Relativierung ihres sozialen Seins angesichts des Glaubens doch darum wissen, daß es auf ihre besonderen Begabungen und Fähigkeiten und ihre Bereitschaft zur Übernahme von Funktionen ankommt, und zwar sowohl in der Kirche selbst als auch in der Welt zur Bewältigung ihrer Probleme, damit sie eine menschliche bleibe. Auch wenn diese einzelnen wie Gruppen sich selbst nicht als Eliten verstehen wollen, wird auf die Werte, die mit dem Begriff intendiert sind, und zu denen die Kirche, wie gezeigt wurde, ein gebrochenes Verhältnis hat (wohl auch haben muß), nicht verzichtet werden können.

Diese Werte sind nicht nur schon deswegen in ihrer Geltung zu relativieren, weil sie Funktionswerte sind; denn wenn sie unter die christliche Kategorie der Diakonie gestellt werden, dann erhalten sie den Rahmen, in dem sie einer Verwirklichung fremden und eigenen Seins dienlich sein können. Von daher verbietet es sich aber auch, Heiligkeit und Tüchtigkeit als Gegensätze zu behandeln und Tüchtigkeit für die Darstellung und Selbstverwirklichung einer Person nur einen nebensächlichen Wert beizumessen. Guardini hat darauf aufmerksam gemacht, daß die gewandelten gesellschaftlichen Bedingungen der Neuzeit dem einzelnen eine Existenz in Kargheit auferlegen⁵⁷. Das gilt ganz besonders auch für die sogenannten Eliten. Gerade ihnen wird heute ein Einsatz abverlangt, der sie oft zu einer sehr einseitigen Lebensführung zwingt und sie an den Rand der Selbstaufgabe führt, damit die vielen ein menschenwürdiges Dasein leben können. Sieht man dies nun unter der neutestamentlichen Kategorie des Dienstes, dann hat das auch für den Christen einen Sinn.

57) Vgl. oben 254.

3. Elite, Charisma und 'Demokratisierung' der Kirche

Die Verknüpfung von Tugenden und Werten, die für Kirche oder Gesellschaft funktional bedeutsam sind, mit dem Begriff des Charismas gibt zugleich auch diesem eine bestimmte Auslegung. Charisma verliert dadurch weitgehend den Charakter des Außergewöhnlichen, "Außeralltäglichen", wie Max Weber formulierte⁵⁸. Webers soziologische Definition des Charismas ist besonders gut dazu angetan, den Wandel der Interpretation des Begriffs auch in der Theologie zu verdeutlichen, wenn man einmal vom Spezifischen jedes theologischen Charisma-Begriffs - seine Rückbindung an den Geist in der Kirche - absieht. Nach Weber ist Charisma nicht nur eine außeralltägliche Qualität, sondern auch eine mit suggestiver Wirkkraft, die Gefolgschaft bildet. Weber schreibt: "'Charisma' soll eine als außeralltäglich (ursprünglich ... als magisch bedingt) geltende Qualität einer Persönlichkeit heißen, um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem anderen zugänglichen Kräften oder Eigenschaften begabt oder als gottgesandt oder als vorbildlich ... gewertet wird."⁵⁹ Dieser Definition entspricht in manchem auch das allgemeine Verständnis des Genialen. Die immer wieder genannten Gaben der Intelligenz, Leistungskraft und andere tragen in der Steigerung, die für Eliten erwartet wird, jedoch allenfalls den Charakter des nicht ganz alltäglichen, nicht aber des Außeralltäglichen. Die Verbindung des Elitebegriffs mit dem des Charismas bewirkt so eine ausgesprochene 'Veralltäglichung' von Begriff und Phänomen. Weber hat selbst Formen einer Veralltäglichung des Charismas beschrieben, wobei bei ihm Veralltäglichung allerdings

58) M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft I 140.

59) Ebd. 140.

häufig den Sinn von Domestizierung annimmt⁶⁰.

Nun geht es auch in der gegenwärtigen Theologie eher um veralltäglichte Charismen als um außerordentliche Randerscheinungen in der Kirche. Das zeigt der oben beschriebene Versuch von Rahner, auch der von van Leeuwen, 'alltägliche' Tugenden zu Charismen zu qualifizieren, wenngleich beide Autoren sich der Bedeutung bewußt bleiben, der den außergewöhnlichen Charismen auch heute zukommt⁶¹.

Die Wiederentdeckung des Charismatischen für Theologie und Kirche knüpft aber gerade daran an, daß schon im Neuen Testament, genauer bei Paulus, eine 'Veralltäglichung' des Charismas zu beobachten ist. Charisma ist bei ihm Gabe und Kraft des neuen Äons, aber nicht "in Beschränkung auf den Bereich der Ekstase und des Mirakels. Es ist vielmehr die Individuation, der spezifische Anteil der jedem Christen mit der Taufe gegebenen Gnade und, da Gabe stets verpflichtet, ... zugleich spezifischer Anteil an der Diakonie (1 Kor 12,4ff). Die Charismenlehre des Paulus verkündet das allgemeine Priestertum aller Gläubigen ... Jeder Christ hat wie den Geist (Röm 8,9) so auch sein besonderes Charisma, und zwar als seine konkrete Berufung (1 Kor 7,7.17)." ⁶² Nur in dieser weiten Bedeutung konnte der Begriff des Charismas für die Theologie von neuem fruchtbar werden, denn in der Beschränkung auf außeralltägliche Randerscheinungen kannte sie ihn immer ⁶³. Weber hat sich noch an letztere Auslegung gehalten und hat sie seinerseits forciert.

60) Vgl. ebd. 142ff.

61) Die Bedeutsamkeit beider würdigt ausführlich Hans Urs von Balthasar, Charis und Charisma. In: Sponsa Verbi. Einsiedeln 1964, 319-331.

62) Ernst Käsemann, Geist und Geistesgaben im NT. In: RGG II³ (1958) 1272-1279; vgl. auch Heinz Schürmann, Die geistlichen Gnadengaben. In: De Ecclesia I 494ff.

63) Vgl. dazu G. Hasenhüttl, Charisma 283ff.

Auch in der lehramtlichen Verkündigung lassen sich die Stadien der theologischen Besinnung ablesen. So versteht nach E. Bettencourt die Enzyklika 'Mystici Corporis' unter Charismen im Gegensatz zur Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils "in erster Linie noch 'wunderbare Gaben', also Sondererscheinungen und Randphänomene"⁶⁴. Das Zweite Vatikanische Konzil betont demgegenüber gerade die 'schlichten' Gaben zur Erbauung des Leibes Christi⁶⁵. Nun liegt in einer Veralltäglicung der Charismen allerdings ein besonderes Problem. Weber, der von der Diskussion um den Gegensatz zwischen charismatischer Gemeindestruktur und rechtlicher Gemeindeordnung in der evangelischen Theologie seiner Zeit beeinflusst war⁶⁶, sieht im Charisma eine "große revolutionäre Kraft"⁶⁷. Auch wenn man in Rechnung stellt, daß seine Definition des Charismas sich nur sehr partiell mit dessen Verständnis im Neuen Testament und in der heutigen Theologie trifft, so ist es doch gerade die verwandelnde, wenn nicht revolutionierende, so doch reformierende Kraft, auf die die Besinnung auf das Charismatische setzt. Hasenhüttl definiert das Charisma als grundlegende Struktur der Kirche, die auch das Amt der Kirche im letzten konstituiert. Er zielt damit auf eine Reform der Gesinnung, die auch in einer Änderung überkommener kirchlicher Strukturen Ausdruck finden muß⁶⁸. Eine Veralltäglicung des Charismatischen könnte auf Dauer eben diese reformierende Kraft verlieren. - Doch dürften das Probleme der Zukunft sein.

64) Estêvão Bettencourt, Charismen. In: SM I (1967) 713-716, 716.

65) Vgl. Dekret über das Laienapostolat Nr. 3, Konstitution über die Kirche Nr. 12.

66) Vgl. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft I 124.

67) Ebd. 142.

68) Vgl. G. Hasenhüttl, Charisma 235ff.

Für die Gegenwart hat gerade konträr dazu die Erkenntnis, daß das Charismatische nicht das Außeralltägliche ist, reformierenden Wert. Sie hat ganz wesentlich die Besinnung auf den Laien gefördert, auf seine Selbständigkeit und besonderen Funktionen. Es wurde oben gesagt, daß in den vorkonziliaren Erörterungen zum Thema Elite der elitäre Laie sehr häufig als Vertreter kirchlicher Verbände und Organisationen unter hierarchischer Führung - im Sammelbegriff: der Katholischen Aktion - erscheint. Dagegen zeigt sich bei Autoren, die vom Neuen Testament her denken oder unter dem Einfluß des Zweiten Vatikanischen Konzils stehen, das Bemühen, gerade auch den einzelnen Laien in seinen elitären Qualitäten zu würdigen. Das entspricht den Aussagen des Konzils. Das Dekret über das Laienapostolat unterscheidet deutlich zwischen der Sendung und Eigenverantwortung jedes einzelnen Laien und dem besonderen Apostolat in kirchlichen Vereinigungen unter hierarchischer Führung, besonders der Katholischen Aktion⁶⁹. Eigene Aufmerksamkeit aber erfahren die besonderen Fähigkeiten zur Wahrnehmung der christlichen Sendung in der Welt, vor allem Ausbildung und Sachverstand, Solidarität und kollektive Zusammenarbeit⁷⁰.

Von einer wachsenden Selbständigkeit und größeren Bereitschaft zur Eigenverantwortung und zum Dienst ist nun auch jener Prozeß in der Kirche abhängig, der mit dem Begriff Demokratisierung umschrieben wird. Der Begriff selbst läßt zu Mißverständnissen ein, weshalb auch versucht wird, ihn durch andere zu ersetzen oder zu erläutern. Egon Golomb bevorzugt zum Beispiel die Termini Brüderlichkeit und Kollegialität. Der Kirche entspricht nach ihm durch ihr Wesen eine kollegiale und bruderschaftliche Struktur, die es heute unter den Bedingungen einer Welt, "die sich zunehmend

69) Vgl. Nr. 15ff.

70) Vgl. Dekret über das Laienapostolat Nr. 7, 27; Pastoralkonstitution Nr. 21, 43, 72, 75f.

einem demokratischen, mitmenschlichen Leitbild zuwendet", zu konkretisieren gelte⁷¹. Auch K. Rahner stellt das Schillernde des Begriffs Demokratisierung in Rechnung. In seinen Überlegungen zu 'Demokratie in der Kirche?' deutet er an, daß für die Gestaltung der Kirche nicht so sehr bestimmte verfassungsmäßige Konkretisierungen der demokratischen Idee bedenkenswert sind, als vielmehr das Prinzip, das ihr zugrundeliegt. "Was Demokratie zutiefst will", sei "die freie, aktive Mitwirkung aller Glieder der Gesellschaft am Leben dieser Gesellschaft"⁷². Sie muß deshalb ständig neue institutionelle Formen entwickeln, die dies ermöglichen und Initiative sowie Spontaneität fördern. Das ist nach Rahner aber auch der Sinn der Forderung nach Demokratie in der Kirche. Um das zu vertiefen, verbindet er seine Ausführungen mit einem Hinweis auf das Charismatische. Das "geschichtlich Neue, das Ungeplante und Unmanipulierte" heißt nach ihm "auf der Ebene der Kirche das Charismatische, das der Kirche durch den frei waltenden Geist Gottes geschenkt" wird und das grundsätzlich das "Nicht-Institutionalisierbare" sei, dem aber die Institutionen und das Amt in der Kirche zu dienen hätten⁷³. - Hier hat Charisma bei Rahner wieder den Klang des Außeralltäglichen.

Demokratisierung der Kirche meint also zweierlei. Einerseits die "Bewußterdung der Verantwortung aller Gläubigen und jedes einzelnen für das konkrete Heil der Welt"⁷⁴

71) Egon Golomb, Kollegialität als Strukturprinzip der Kirche. In: Lebendige Seelsorge 19 (1968) 157-162, 158. - Golomb möchte jedoch unter Brüderlichkeit nicht primär die Herausbildung emphatischer, gefühlvoller Bindungen verstehen, da sie Abschließung und soziale Exklusivität fördern könnten und damit Verfehlung des Heilsauftrags. Vgl. ders., Kirchenstruktur Brüderlichkeit. In: WoWa 23 (1968) 291-305.

72) Karl Rahner, Demokratie in der Kirche? In: StdZ 93.Jg. 182.Bd (1968) 1-15, 3.

73) Ebd. 3.

74) Johannes Neumann, Thesen zur 'Demokratisierung der Kirche'. In: ThpQ 120 (1972) 34-38, 38.

und andererseits die Schaffung einer institutionellen Verfassung der Kirche, die diesem Prozeß dienlich ist, sofern sie ihn nicht schon voraussetzt⁷⁵. Das Charismatische ist das dynamische Element in diesem Prozeß, von dem er getragen wird und dessen Förderung sein Ziel ist.

Die soziologische Behandlung des Themas Elite und Elitenbildung liefert gewichtige Hinweise auf die strukturellen Bedingungen einer Demokratisierung auch in der Kirche. Zu ihnen gehört eine möglichst durchlässige und flüssige Gestaltung der Auf- und Abstiegsprozesse. Die Soziologie behandelt sie unter dem Stichwort 'Mobilität'. Greinacher und Schuster beklagen es, daß es in der Kirche kaum vertikale Mobilität gibt⁷⁶ - Aufstieg der Tüchtigen, Abstieg der Untüchtigen und Versagenden, wie von Nell-Breuning für den sozialen Bereich definiert, 'Zirkulation der Eliten', wie das Stichwort in der Soziologie im Anschluß an das Modell von Pareto lautet. Die institutionellen Voraussetzungen zur Förderung der Mobilität sind weitgehend erst noch zu schaffen. Dabei sollte man Auf- und Abstieg der Eliten nicht nur als Ausdruck eines zur kirchlichen Gemeinschaft nicht recht passenden Konkurrenzdenkens sehen. Es geht bei dieser Mobilität darum, daß jeder den Platz finde, der ihm seinen Fähigkeiten und Kräften nach zusteht, damit so dem Ganzen gedient werde.

75) Zu den oft weit voneinander abweichenden konkreten Vorstellungen für die institutionelle Ordnung sogenannter demokratischer Strukturen in der Kirche siehe neben J. Neumann, Thesen, bes. 'Demokratisierung der Kirche'. Ein Memorandum deutscher Katholiken. Hrsg. vom Bensberger Kreis. Mainz 1970; Joseph Ratzinger-Hans Maier, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren. Limburg 1970. - Einen guten Überblick zum Stand der Diskussion um die Demokratisierung in allen ihren Aspekten bietet Josef Stegmann, Demokratie in der Kirche? In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 12 (1971) 9-51.

76) Vgl. N. Greinacher-H. Schuster, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1 96.

Greinacher und Schuster geben indirekt einen weiteren Hinweis zur Situation der Eliten in der Kirche. Bei ihnen läßt sich nämlich beobachten, daß sie Elitenvielfalt mehr postulieren als beschreiben. Darin wird man ein Anzeichen dafür sehen dürfen, daß es heute neben den klassischen und immer wieder genannten Eliten wie Klerus und Ordensstand kaum vielfältige, ausgeprägte innerkirchliche Eliten, vor allem wenig bedeutende Laieneliten mit dem Bewußtsein ihrer unvertretbaren Funktion gibt. Die von der Soziallehre immer wieder genannte Katholische Aktion und ihre Organisationen finden bei Greinacher und Schuster keine Beachtung. Insgesamt zeichnet sich bei ihnen das Bild einer Übergangssituation ab. Sie beschreiben wohl schon die Verfassung und vor allem Spiritualität zukünftiger Eliten, nehmen aber nur selten Identifizierungen mit bereits bestehenden Führungsgruppen vor, weil sie offensichtlich nur partiell in das entworfene Bild passen und der Bewußtseinsstand der Laien noch nicht der ist, den sie voraussetzen.

Auch für die kirchliche Elitebildung verdient eine Erscheinung Aufmerksamkeit, die in den soziologischen Elitetheorien einige Beachtung findet, nämlich die Bildung informeller Gruppen parallel zur oder gegen die offizielle Elitestruktur. Von ihnen handeln Pareto, von Wiese und besonders Jaeggi⁷⁷. Solche Gruppen sind besonders geeignet, neue Prozesse in Gang zu bringen, Wandlungen herbeizuführen, erstarrte institutionelle Strukturen zu lockern. Als Beispiele könnte man aus der Kirchengeschichte dieses Jahrhunderts die Jugendbewegung und die liturgische Bewegung sowie die Bewegung der CAJ nennen, aus den gegenwärtigen Strömungen die "Motivationen für die Wahl von Gemeindevorstehern, die Presbytergruppen ..., die jeweils von der Basis her, von einem Kreis oder von einzelnen aus-

77) Vgl. oben 141.

gehend, für die Gemeinden insgesamt fruchtbar werden... Solche I m p u l s g r u p p e n wären funktional geeignet, gestrige Institutionen zu ersetzen; denn noch häufig perpetuieren wir statisch und auch faktisch Organisationen und Vereine, die weiterleben müssen, obgleich ihre zeitlich begrenzte Aufgabe erfüllt und ihr Impuls erloschen ist"⁷⁸. Man denke an die Mühe, die es oft kostet, bestimmte Standesvereinigungen oder manche Jugendorganisationen am Leben zu erhalten. Informelle Gruppen bieten in solchen Fällen die Möglichkeit, der Spontaneität und Improvisation zu Neuem Raum zu geben.

A. Schardt unterschied hinsichtlich der Laien zwischen Einzelgängern, Verbandsmitgliedern und dem sich nicht profilierenden Kirchenvolk. Kirchliche Elitebildung mußte so geschehen, daß alle drei Gruppen aktiviert, zu einer ihrer Würde als Christen entsprechenden Verantwortung und Selbständigkeit geführt werden⁷⁹. Häring sieht darin eine Bildungsaufgabe des Klerus an den Laien; es dürfte auch eine Bildungsaufgabe des bewußteren an den weniger bewußten Laien sein. Wahrscheinlich werden in Zukunft noch mehr als bisher die Laien in der Kirche auch offiziell manches Amt übernehmen, das bisher den Geistlichen vorbehalten war (Diakonat, Gemeindeverwaltung)⁸⁰. Dieser Prozeß ist abhängig von einer Wandlung der Strukturen in den Gemeinden. Was den Laien aber immer schon zukam und was ihnen als wichtigste Aufgabe auch bleiben wird, ist die Wahrnehmung des Weltamts der Kirche, die sichtbare Darstellung, daß sie das Sakrament zur Heilung der menschlichen Gesellschaft und Geschichte sein will⁸¹. Bei einer Heranbildung zu diesem Weltamt ist heute zu berücksichti-

78) G. Biemer-P.Siller, Grundfragen der praktischen Theologie, 208f.

79) Vgl. dazu Ferdinand Klostermann, Bildung und Erziehung des Christen zur Mündigkeit in Kirche und Gesellschaft. In: Handbuch der Pastoraltheologie III, Freiburg 1968, 336-474.

80) Vgl. dazu Concilium 8 (1972) Heft 3 (Thema: Reform der Kirche).

81) Vgl. dazu Mysterium Salutis IV/I 300ff. Siehe dazu auch Karl Rahner, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/2 19-45 und 203-261.

gen, daß sich die Stellung des Christen - ähnlich wie die der Theologie - zur Welt geändert hat. Er sieht sie nicht mehr als das bedrohliche Gegenüber zum bergenden Raum der Kirche. Die gesellschaftlich-technischen Bedingungen seines Lebens dürfte er in ihren sowohl positiven als auch negativen Möglichkeiten wohl ebenso selbstverständlich und nüchtern betrachten wie seine Zeitgenossen auch, und die Rechenschaft über die Hoffnung seines Glaubens, die er vor der Welt, vor seinen Mitmenschen im alltäglichen Leben abzulegen hat, wird er kaum noch als eine ständige Abgrenzung und das Setzen einer Position gegen eine andere verstehen. Es geht ihm grundsätzlich nicht mehr um die Verwirklichung christlichen Daseins im Kampf gegen 'Ismen', sondern darum, sachlich als Christ an einer Humanisierung aller Lebensbezüge mitzuarbeiten, dort, wo sich eine Gelegenheit dazu bietet und nicht unüberwindliche ideologische oder praktische Schwierigkeiten einer Zusammenarbeit im Wege stehen. Mit dieser Humanisierung wird immer auch ein Stück christlicher Zukunftshoffnung verwirklicht⁸², geschieht Heilung der Welt, ohne daß es deshalb zu einer "Verkirchlichung der Welt"⁸³ kommen müßte. Von dieser Wandlung des christlichen Selbstverständnisses angesichts der Welt sind auch Rückwirkungen auf eine katholische Elitebildung zu erwarten. Christliche Eliten werden sich wohl kaum noch von der kämpferischen Geschlossenheit aus definieren, die den Verbandskatholizismus in der Vergangenheit so sehr charakterisierte. Das dürfte es allerdings auch schwieriger machen, ein Gruppenbewußtsein solcher Eliten zu fördern. Läßt man zudem auch dem Nonkonformisten Raum, der nicht die Gruppe sucht und sich mit der Solidarität Gleichgesinnter begnügt, so kann es auch dadurch keine Geschlossenheit im

82) Vgl. dazu Johann B. Metz, Zur Theologie der Welt. Mainz-München 1968.

83) Mysterium Salutis IV/I 301.

herkömmlichen Sinn geben. Zudem bildet sich seit längerem auch unter Katholiken ein Pluralismus politisch-gesellschaftlicher Anschauungen. Es könnte deshalb auch von daher eine Vielfalt christlicher Eliten entstehen⁸⁴. -

Es wurde bisher nur die eine Möglichkeit in Erwägung gezogen, Eliten in der Kirche und aus der Kirche für die Welt im Sinn der soziologischen Definitionen der Elite zu verstehen und den Elitebegriff und seine Inhalte dabei theologisch als eine mögliche Auslegung des Charismatischen in der Kirche zu begreifen. Nun mag es so scheinen, als sei der Begriff einer stillen Elite, einer 'Gegenelite' besonders dazu geeignet, Wesentliches über das Besondere christlichen Seins auszusagen. Doch haben auch die mit ihm verbundenen Werte wie Persönlichkeitsbildung und Askese nur Dienstcharakter. Sie erfahren zudem im Bereich kirchlicher Verkündigung genügend Beachtung, als daß ihre Betonung ein Erfordernis wäre. Eine Elitebildung aufgrund der Werte einer stillen Elite dürfte aber vor allem dazu angetan sein, christliches Dasein als gänzlich Anderessein zu definieren. Etwas davon hat christliche Existenz wohl immer an sich. Aus dem bisher Gesagten geht aber hervor, daß vom Christen gleichzeitig Solidarität mit der heutigen Welt und ihren Nöten erwartet wird. Deshalb dürfte eine Erziehung zu den Werten, die eine fruchtbare Mitarbeit an den Aufgaben von heute ermöglicht, vorrangig sein. Dies muß ja keineswegs unkritisch geschehen. Die Heranbildung von stillen Eliten birgt zu sehr die Gefahr in sich, selbstgenügsame, nur der Persönlichkeitspflege sich widmende Kreise heranzuziehen. -

84) Vgl. dazu Ernst Gottfried Mahrenholz, Die Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik. Hannover 1969, 86ff.

Schelkle, auf evangelischer Seite Gloege, bezeichnen die Ekklesia als ganze als Elite, um sie an ihren Ursprung und Auftrag zu erinnern. Soweit hat die Annäherung beider Begriffe einen Sinn, zumal dann, wenn zugleich die Paradoxien verdeutlicht werden, die in dieser Identifizierung liegen. Darüber hinaus aber läßt sich weder aus der Perspektive der Soziologie noch der der Kulturphilosophie behaupten, eine der christlichen Kirchen sei als ganze als Elite zu verstehen. Vom Wesen der Kirche her verstellt Kirche als Elite leicht die theologische Erkenntnis, daß die Kirche als Volk Gottes, das unterwegs zu den Verheißungen ist, unvollkommen ist und sein muß, eine Kirche der Sünder, ja immer auch eine sündige Kirche⁸⁵, gezeichnet von "macula et ruga"⁸⁶, auch wenn man sie, weil sie durch die wirksame Gnade Gottes lebt, zugleich als heilige Kirche verstehen darf. Über diesen Einwand hinaus gelten alle die Vorbehalte, die bei Behandlung des Elitebegriffs von Gloege gemacht wurden⁸⁷ und die hier nicht wiederholt zu werden brauchen.

Elitebildung in der Kirche ist eine Frage der Zukunft. Sie enthält das Problem, wie weit sich die Kirche auf ihre eigenen Möglichkeiten besinnt und wie sie die verschiedenen Aspekte ihrer spirituellen und gesellschaftlichen Verfaßtheit einander zuordnet. Letztere wird vor allem mit den Begriffen Gemeinde- und Freiwilligkeitskirche sowie Volkskirche, Kirche der Armen und Kirche als bürokratische Organisation umschrieben. Wird sich die Kirche zu einer in sich geschlossenen Gesellschaft Gleichgesinnter entwickeln oder wird sie weltoffene Gemeinde sein, die jede soziale Herkunft und jedes soziale Milieu nicht nur zu inte-

85) Vgl. Karl Rahner, Kirche der Sünder, In: Schriften zur Theologie VI. Einsiedeln 1965, 301-320; ders., Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils: ebd. 321-345.

86) Ebd. 337.

87) Vgl. oben 190-192.

grieren die Kraft hat, sondern vor allem auch zu verwandeln? Die genannten Begriffe von Kirche gehören in die Kirchensoziologie. Sie geben einen Hinweis darauf, daß eine Besinnung auf das Wesen der Kirche nur dann fruchtbar sein wird, wenn zugleich eine Reflexion über die soziologischen Bedingungen seiner annäherungsweisen Verwirklichung erfolgt. Erst wenn diese Zusammenhänge bedacht werden, lassen sich die Kriterien für eine Elitebildung in der Kirche und aus der Kirche für die Welt gewinnen.

II ZUSAMMENFASSUNG: MÖGLICHKEITEN EINER ANWENDUNG DES ELITEBEGRIFFS IN THEOLOGIE UND KIRCHE

Die Anwendung des Elitebegriffs hat - vereinfacht betrachtet - in den Sozialwissenschaften zwei Quellen: die eine entspringt der politischen Soziologie, das heißt den sogenannten klassischen Elitetheorien von Pareto, Mosca und Michels, die andere leitet sich aus kulturkritischen Traditionen her. Beide Richtungen entstanden zu einem Zeitpunkt, als die Gesellschaftstheorien des Liberalismus in eine Krise geraten waren, beide tragen deshalb auch deutliche Tendenzen in sich, überkommene gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen und Traditionen des Liberalismus zu bewahren.

Für die Kulturphilosophie ließ sich das exemplarisch an den Erörterungen von Ortega y Gasset ablesen. Sie beruhen auf einer Trennung von Kultur und Zivilisation. Der Kultur wird der Geist, die Elite zugeordnet, der Zivilisation dagegen die Masse, das geistig Ungeprägte. Sie kann ohne Zivilisation nicht sein, weiß aber nichts vom Ursprung der Zivilisation aus der Kultur, steht deshalb immer in der Gefahr der Barbarisierung. Dagegen hat sich Elite durch Erziehung zu den Idealen souveräner Persönlichkeitsbildung im Sinn der abendländischen Tradition zu wappnen. In den klassischen Elitetheorien der Soziologie äußern sich die restaurativen Tendenzen versteckter. Die Machiavellisten geben vor, zeitlose, für jedes Gesellschaftssystem und seine politische Verfassung gültige Aussagen zu machen. Sie betonen dabei mit Machiavelli die Bedeutung eines wohl klugen, aber von keinen moralischen Bindungen beschränkten Gebrauchs der Macht. Dabei leitet sie im letzten jedoch das Interesse, politische Ordnungen des klassischen Liberalismus vor ihrem Auseinanderbrechen zu

bewahren. Demokratie ist bei ihnen wohl als Minoritäten-Demokratie in den klassischen Formen des repräsentativen Parlamentarismus denkbar, nicht jedoch - dies gilt besonders von Pareto und Mosca - als plebiszitäre, parteienstaatliche Demokratie. In der Forderung nach ihr sehen sie den Ausdruck des alle bisherige staatlich-gesellschaftliche Ordnung gefährdenden Ansturms der Massen. Masse ist bei ihnen vor allem die Menge der politisch Unqualifizierten, der zu 'rationalem' Machtgebrauch im beschriebenen Sinn Unfähigen, Elite dagegen das politisch-liberale Honoratioren-tum ihrer Zeit, jedoch nun nicht von den Tugenden eines liberalen Bildungsbürgertums geprägt, sondern von den Durchsetzungsfähigkeiten wirtschaftlichen Unternehmertums im Kapitalismus und den politischen Traditionen im Sinn Machiavellis.

Eine spätere Soziologie hat an den Übersteigerungen des Machtmoments in den Elitetheorien der Machiavellisten wesentliche Korrekturen vorgenommen und versucht, den Begriff der Elite mit dem der Demokratie auch im Sinn der Parteien- und Massendemokratie in Übereinstimmung zu bringen. Bei Stammer kristallisierte sich dabei der Begriff der Funktionselite heraus, die nun nicht mehr vom Gegensatz zur Masse gekennzeichnet ist. Eliten sind bei ihm vielmehr jene, die für das Gemeinwohl wichtige Funktionen in der Gesellschaft wahrnehmen, dabei jedoch der demokratischen Kontrolle besonders durch die sogenannten 'Muttergruppen' unterworfen sind. Auch Dahrendorfs operationale Definition ist hier einzuordnen. Er versteht Eliten als diejenigen, die kraft Position in der Lage sind, Gesetze zu machen, wobei sie einer Kontrolle dadurch unterliegen, daß sie an die jeweilige Staatsverfassung und Gesellschaftsordnung gebunden sind. Doch auch gegen solche Aussöhnungen des Elite- mit dem Demokratiebegriff wird von seiten der Verfechter einer Theorie Einspruch erhoben, die Demokratie nicht nur als politische Methode, sondern

auch als ethisches Ziel verstehen will, das nicht nur allgemeine Chancen-, sondern - wenn auch als Utopie - Machtgleichheit intendiert. Ihr Vorwurf wird in dem Schlagwort 'Elitismus' konzentriert.

Neben dieser primär politischen Betrachtung des Eliteproblems bietet Dreitzel eine, die die Berufsstrukturen der industriellen Leistungsgesellschaft berücksichtigt. Er bemüht sich, die historischen Belastungen des Begriffs, die durch seine Verknüpfung mit 'utopischen' und 'ideologischen' Werten zustande kamen, zu umgehen. Dabei versucht er den Nachweis zu führen, daß Elite eine historisch gewachsene Kategorie ist, die die Begriffe von Stand und Klasse überholt und wesentlich auf die industrielle Leistungsgesellschaft und ihr Normensystem bezogen ist. Er rückt damit Leistung als Kriterium der Elitebildung in den Vordergrund. Eine Ergänzung zur Behandlung des Eliteproblems für den politischen und technisch-industriellen Bereich bietet die Wissenssoziologie, die auf den sogenannten Bildungsbereich eingeht und unter dem Stichwort Elite vor allem das Intelligenzproblem abhandelt und in seiner konstitutiven Bedeutung für die beiden anderen Bereiche würdigt. Um die drei für den Elitebegriff zentralen Werte der Intelligenz, Macht und Leistung werden in den Elitetheorien andere gruppiert. Zu ihnen gehören vor allem Führertum und Vorbildhaftigkeit, Einfluß, Erfolg und Prestige. Sie brauchen auch in der industriellen Leistungsgesellschaft, wie Schluchter zeigt, nicht nur zweckrational, sondern können durchaus auch traditionalwert-rational, selbst emotional-utilitaristisch bestimmt sein. Schluchter gliedert Eliten in Funktionseleiten, Werteleiten und Repräsentationseleiten unter Berücksichtigung der Frage, welcher Aspekt bei der Bildung der Eliten und ihrem Aufstieg in führende Positionen der entscheidende war: der zweckrationale, der traditional-wertrationale oder der emotional-utilitaristische.

In der christlichen Sozialethik im weitesten Sinn spielt das Eliteproblem nur am Rand eine Rolle. Eigentliche Monographien liegen darüber nicht vor. Dennoch lassen sich in den zahlreichen Marginalien zu diesem Thema bestimmte Tendenzen feststellen, die sich in einer sehr verschiedenen Behandlung des Eliteproblems äußern. Es lassen sich eine soziologisch, sozialethisch und theologisch orientierte Betrachtungsweise unterscheiden. Die soziologisch orientierte Behandlung des Themas folgt gewöhnlich dem Stand der soziologischen Forschung. Am deutlichsten ist das bei Monzel in seinem Artikel 'Elite' im Staatslexikon zu beobachten. Die sozialethische Betrachtung berücksichtigt diese soziologischen Theorien dagegen nur gelegentlich; das geschieht etwa bei Schöllgen und vor allem bei Messner, auf evangelischer Seite besonders bei Backhaus. Daneben aber wird der Begriff an den eigenen Prinzipien der katholischen Soziallehre beziehungsweise der evangelischen Sozialethik ausgerichtet. In der theologischen Betrachtungsweise etwa bei Thieliicke und Gloege, in entfernter Ähnlichkeit auch bei Schelkle, wird Elite in die Dialektik von Gesetz und Gnade hineingezogen und in ihr 'aufgehoben'. Neben der Beachtung sozialethischer und sozialtheologischer Prinzipien erfahren aber zugleich kulturphilosophische Elitetheorien eine so intensive Berücksichtigung, daß sie häufig den Elitebegriff stärker bestimmen als der eigentlich sozialethische oder sozialtheologische Aspekt; Ortega y Gasset's 'Aufstand der Massen' hat auch in den Soziallehren einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt, der besonders bei Monzel (in seinen Ausführungen zu Elite und Masse) und Häring, auf evangelischer Seite bei Gloege, Thieliicke und Zahrnt Elite immer zugleich vom Gegensatz der Masse mitbestimmt sein läßt. Der aus den Wurzeln christlichen Glaubens und seiner Zukunftshoffnung immer sich ergebende Vorbehalt gegen die jeweiligen gesellschaftlichen Ordnungen erhält durch diesen Kulturpes-

simismus eine Richtung, die ihn in Nähe zu bloßem Res-sentiment bringt. Diese Gefahr sehen Schöllgen sowie Greinacher und Schuster. Sie kritisieren in Aufnahme der spezifisch soziologischen Behandlung des Masseproblems die Hereinnahme der kulturpessimistischen Perspektive in das Thema Elite. Sie wenden sich zudem dagegen, den Massebegriff theologisch auszudeuten. Auch Schrey und Tillich erheben Einspruch gegen den Kulturpessimismus hinsichtlich der Masse und der gesellschaftlichen Wandlungsprozesse, die ihr Entstehen im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert bedingte, jedoch bietet Schrey dabei gleichzeitig nun doch von der Theologie her eine sehr negative Ausdeutung von Masse, während Tillich Neigung zeigt, die bisherigen Wertungen hinsichtlich Elite und Masse zu verkehren: der Geist hat seinen Ursprung in der Masse. - Guardini äußert sich in jeder Hinsicht zurückhaltender. Er teilt nicht die Verachtung der Masse, sieht aber doch auch die Kargheit der Existenz, die sie allen, auch den Eliten, heute auferlegt. Das Massenzeitalter hat dem Ideal der souveränen Persönlichkeit ein Ende gesetzt.

Die Übernahme kulturpessimistischer Theorien wirkt sich dahin negativ für die christliche Soziallehre aus, daß ihre eigenen Impulse für eine Ordnung der Gesellschaft oft verstellt werden. Sie bedenkt die Werte, auf die die soziologischen und kulturphilosophischen Elitebegriffe bezogen sind, unter ihren sozialetischen und sozialtheologischen Voraussetzungen und sucht sie vor den "religiös-utopischen" Überhöhungen (Schmidtchen) zu bewahren. Durch eine Verbindung mit kulturpessimistischen Theorien über den Zustand der industriellen Massengesellschaften drohen jedoch deren Werte und die ihrer führenden Schichten, der Eliten, nicht nur der Korrektur, sondern auch der Ablehnung zu verfallen. Dies läßt sich vor allem bei Autoren erkennen, die wohl unter Voraussetzung christlich-sozialer Prinzipien, nicht jedoch als wissenschaftliche Vertreter

dieser Disziplinen sich zum Thema Elite äußern. Als Beispiele wurden Bodamer, Praetorius und Lotz erwähnt. Elite wird bei ihnen, um einen Begriff von Lenk aufzunehmen, zur 'stillen' Elite; zu einer Gegenelite, die versucht, traditionale Bildungswerte zu verwirklichen, dabei jedoch in die Gefahr gerät, sich von den bestehenden irdischen Wirklichkeiten zu entfernen. Für katholisches Denken vermehrt das die theoretischen und praktischen Schwierigkeiten, welche dieses aufgrund seines Inferioritätsgefühls angesichts der modernen wissenschaftlichen und technischen Gegebenheiten auch heute noch nicht gänzlich überwunden hat.

Innerhalb der Soziologie unterliegt der Elitebegriff immer wieder einem Ideologieverdacht, der nicht nur von seiten der sogenannten Kritischen Theorie artikuliert wird. Die empirisch-positivistische Soziologie hat sich darum bemüht, den Begriff von seinen historischen Belastungen zu befreien, seine möglichen Inhalte immer wieder neu auszulegen, wobei sie allerdings - wie das Dreitzels Überhöhung der Leistungswerte der industriellen Massengesellschaft zeigt - nicht immer daran vorbeikam, neue Ideologien zu schaffen. Ein ähnlicher Besinnungsprozeß hat bezüglich der kulturpessimistischen Elitetheorien nicht stattgefunden. Es gibt nur einzelne Beiträge zu ihrer Kritik, die bezeichnenderweise auch wieder von Soziologen stammen, zum Beispiel von Hofstätter und König.

Dieser Sachverhalt rechtfertigt eine Zurückhaltung gegenüber dem Begriff. Innerhalb der christlichen Sozialethik trägt er so, wie er gebraucht wird, kaum dazu bei, ihre wesentlichen Anliegen zu verdeutlichen. Wahrscheinlich gibt es hier aus diesem Grund keine Monographien zum Eliteproblem. Er läßt sich aufgrund seines formalen Charakters

ohne Schwierigkeiten auch in der Soziologie durch oft eindeutigeren Kategorien wie Führungsschicht, Oberklasse, Oberschicht, obere Mittelschicht, Aristokratie und andere ersetzen. Heutige Soziologie versucht ihn funktional oder operational zu definieren. Dieses Vorgehen ist am ehesten geeignet zu vermeiden, daß Ideologien seinen Gebrauch bestimmen; es ist jedoch bis zu einem gewissen Grad an das Vorverständnis der empirischen Soziologie als analytischer und deskriptiver Wissenschaft gebunden. Für eine sich normativ verstehende Wissenschaft wie katholische Soziallehre oder evangelische Sozialethik wird deshalb auch eine funktionale oder operationale Definition des Begriffs nicht das leisten können, was sie für die Soziologie leistet, die Elite gegenwärtig primär als Hilfsbegriff in empirischen Untersuchungen verwendet. Dennoch dürfte der Begriff der Funktionselite am ehesten bedenkenswert sein.

Von ihrem Wissenschaftsverständnis aus will christliche Soziallehre keine Zustandsbeschreibungen gesellschaftlicher Prozesse bieten. Als Ethik des Sozialen behandelt sie diese primär unter der Rücksicht der Ziele, die jeder Gesellschaft zu setzen sind, damit sie eine im Geist des Evangeliums menschenwürdige sein kann. Von daher versteht es sich, wenn sie Begriffe der Soziologie und ihr verwandter Wissenschaften nur zögernd oder nur in der Interpretation übernimmt, die ihren Intentionen am nächsten zu kommen scheint. Bezüglich des Elitebegriffs wird diese Zurückhaltung besonders dort ansichtig, wo sie vom Neuen Testament her begründet ist. Elite im Sinn der soziologischen Umschreibungen des Begriffs hat in der Perspektive des Neuen Testaments einen Klang des Selbstmächtigen. Dieser Eindruck muß zwangsläufig entstehen, denn Soziologie bietet gerade bei der Schilderung der Eliten zunächst ihr äußeres Bild und geht auf ihre Motivationen zum Handeln nur insofern ein, als sie durch das allgemeine Wert- und

Normensystem einer Gesellschaft bedingt und vermittelt sind; individualethische und religiöse Antriebe aufgrund von Religionszugehörigkeit oder Zugehörigkeit zu einer bestimmten Minderheit erfordern Spezialuntersuchungen, die es in der Soziologie auch gibt, die aber zunächst nicht die allgemeinen Definitionen des Elitebegriffs bestimmen.

Gerade die allgemeinste Definition der Eliten als diejenigen, die es durch Leistung und Erfolg, manchmal auch nur durch Besitz, Protektion und ähnliches zu etwas gebracht haben, und denen es deshalb auch gelang, in die Spitzenpositionen einer Gesellschaft aufzusteigen, fordert zu kritischer Reflexion heraus, sobald der Begriff mit christlichem Selbstverständnis konfrontiert wird. Denn die Prämisse jeder Theologie, daß christliches Sein nur aus Gottes Gnade existiert, bedingt eine Umwertung aller menschlichen und gesellschaftlichen Werte. Deshalb auch die große Ähnlichkeit der Vorbehalte in der katholischen wie evangelischen sozialen Ethik und Moral gegen die Werte - 'funktionalen' Werte, wie gesagt wird - auf die der soziologische Elitebegriff in seiner allgemeinsten Definition bezogen ist. Die aufgrund geschichtlicher Belastungen im Weltverständnis katholischen Denkens etwas stärkere Reserve ist dabei sekundär. Denn daß auch 'Elite' primär aus Gnade und nicht durch Eigenleistung und gesellschaftliche Ausleseprozesse entsteht, betonen nicht nur die katholischen Autoren Häring, stärker Greinacher und Schuster und - am breitesten ausgeführt - Schelkle, sondern auch die meisten der wenigen evangelischen Autoren, die sich mit dem Eliteproblem befassen, nämlich Thielicke, Zahrnt, Praetorius und Jentsch, grundlegend und bis zur Aufhebung des Elitebegriffs vorangetrieben, Gloege.

Christliche Sozialethik wird ihre Ordnungsvorstellungen immer unter der Voraussetzung formulieren, daß der Mensch auch als gesellschaftliches Wesen in der Dimension von

Heil und Unheil existiert. Dennoch muß daraus nicht von vornherein eine Ablehnung der funktionalen Betrachtung gesellschaftlichen Seins und seiner Normen und Werte folgen. Gerade das funktionale Verständnis kann wichtige Hinweise für eine Normenfindung auch in der Sozialethik liefern. 'Funktional' läßt sich unterschiedlich auslegen, muß deshalb nicht unbedingt im Sinn der sogenannten strukturell-funktionalen Theorie in der Soziologie gedacht sein. In bezug auf das Eliteproblem ist den verschiedenen, mehr oder weniger deutlich funktionalen Interpretationen bei Stammer, Jaeggi, Dreitzel, Schluchter und Dahrendorf das eine gemeinsam, daß sie auf die konstitutive Bedeutung der geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen für die Definition des Elitebegriffs und die Untersuchung und Beschreibung der Führungsphänomene, die mit ihm verbunden werden, aufmerksam machen. Berücksichtigt man zudem, daß für die empirischen Sozialwissenschaften der Elitebegriff nur insofern etwas gilt, als er wenigstens der Möglichkeit nach tatsächlich in der Gesellschaft antreffbare Gruppierungen bezeichnet, so wird von daher der Verzicht auf eine allzu rasche Forderung nach Werteliten mit einem substantiellen Bewußtsein (Träger) nahegelegt. Weil Sozialethik als normative Disziplin um die Probleme rein funktionaler Definitionen gesellschaftlicher Gegebenheiten weiß, kann sie das Positive der funktionalen Betrachtung als Anregung nutzen. Deshalb sollte sie vor allen anderen Formulierungsmöglichkeiten die funktionale der Soziologie erwägen.

Dies gilt zunächst nur für den rein gesellschaftlichen Bereich. Dehnt man die Überlegungen jedoch auf die Kirche in ihrer gesellschaftlichen Dimension aus, so ergibt sich auch hier, daß mit der Ablehnung einer funktionalen Sicht des Eliteproblems nicht selten eine Entfernung von den irdischen Wirklichkeiten einhergeht, und das heißt hier: vom gesellschaftlichen Wertsystem der industriellen Massen-

gesellschaft. Die Kirche kann zu ihm nicht eine nur verneinende Haltung einnehmen, wenn sie ihren Heilsauftrag universal erfüllen will, zumal sie gegenwärtig in einem Wandlungsprozeß begriffen ist, in dem sie alles daransetzen muß, um sich auch unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen Weltoffenheit zu bewahren. Das funktionale Verständnis von Elite diente im Verlauf der Untersuchung zur Klärung dieser Probleme. Nun weist die Soziologie auf den in höchstem Grad formalen Charakter des Elitebegriffs hin, aus dem sich die Breite seiner Anwendungsmöglichkeiten ergibt, wobei auch die funktionale nur eine unter anderen bildet. Deshalb ist zu fragen, welche Definition in der christlichen Sozialethik und Kirchensoziologie wünschenswert sei. Es kann unter Umständen sinnvoll sein, auf den Begriff zu verzichten, zumal er immer Ideologiebildungen förderlich war. Jedoch wird dabei eben nicht auch zugleich auf die besonders in den soziologischen Elitedefinitionen in Hinblick auf die Bedingungen der industriellen Massengesellschaften interpretierten Wertaspekte verzichtet werden können. Sie sind, da Kirche in ihrer konkreten Gestalt von den Bedingungen des geschichtlichen Augenblicks abhängig ist, von funktionaler Bedeutung für ihre gesellschaftliche Verfaßtheit und für die wirksame Darstellung der Kirche in der Welt. Es legt sich deshalb auch für den kirchlichen Bereich und für die Wahrnehmung der Aufgaben der Kirche in der Welt der Begriff der Funktionselite nahe, sofern man den Terminus Elite überhaupt beibehalten will. Die Werte und Tugenden, die Elite in Hinblick auf ihre Funktionen jeweils zu verwirklichen hat, lassen sich theologisch als Konkretionen des Charismatischen auslegen, wenn die Träger dieser Werte sie als Verpflichtung zum Dienst an der kirchlichen und menschlichen Gemeinschaft und ihrem Ursprung nach als Gaben des Geistes verstehen. Durch diese Rückbindung müssen sie sich vor dem Geist immer wieder ausweisen und rechtfertigen. Die 'Leistung' des Menschen ist dabei als Nutzung der Gaben des

Geistes zu verstehen - doch auch das hat wieder im Geist zu geschehen. Durch diese theologische Begründung würde der Begriff in einer Weise relativiert, die ihn nicht aufhebt.

Das "Erwachen der Kirche in den Seelen", von dem Guardini nach dem Ersten Weltkrieg sprach, hat nach einer langen theologischen Entwicklung lehramtlichen Ausdruck in der Enzyklika 'Mystici Corporis' Pius' XII. und in den Verlautbarungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, vor allem in seiner Kirchenkonstitution gefunden. Mit ihm ging eine Besinnung auf das Wesen der Kirche im Licht des Neuen Testaments einher. Die Wiederaufnahme der Bilder von der Kirche als dem Leib Christi, dem Volk Gottes, dem Tempel des Heiligen Geistes, ihre Bezeichnung als dem Sakrament des Heils zeugen davon. Im Zusammenhang damit kam es in der katholischen Theologie auch zu einer Wiederentdeckung des Laien und des Charismas, das jedem, der am allgemeinen Priestertum teilhat, zukommt. Das Charismatische gehört zur Grundstruktur der Kirche. Dies liefert die theologische Begründung einer neuen Aktivierung aller Glieder der Kirche. Für eine Kirche, die auf dem Weg zur Gemeinde- und zur, wie man auch sagt, Freiwilligkeitskirche ist, dürfte dem für die Zukunft eine große Bedeutung zukommen, sofern diese Aktivierung immer auch das allgemeine Heilshandeln der Kirche in Geschichte und Gesellschaft im Auge behält, zu dem im besonderen die Laien berufen sind. Es gibt dabei allerdings zu denken, daß auch das Dasein von weltverschlossenen Sekten auf dem Freiwilligkeitsprinzip beruht. Sie wollen deshalb auch Eliten sein, aber nicht für die Welt, sondern 'Gegeneliten' nach Maßstäben, die die Erfordernisse der Welt vernachlässigen. Einen solchen Weg verbietet das theologische Wesensverständnis der Kirche, sie kann nicht, wie es bei Monzel heißt, esoterische 'Elitekirche' sein, die in ihrer Selbstgenügsamkeit die mit der Kirche sich gar nicht oder nur partiell identifizierenden

Christen sowie Nicht-Christen ignoriert.

Ein neues Selbstverständnis aller in der Kirche ist Voraussetzung für eine sogenannte Demokratisierung. Das Zustandekommen eines Prozesses, der dies fördert, bildet eine Parallele zu gegenwärtigen Strömungen im allgemeinen gesellschaftlichen Bewußtsein und ihrer gelegentlichen Artikulierung in der Soziologie und Sozialethik, Demokratie nicht nur als politische Methode, sondern auch als Lebensform und als ethisches Ziel zu verstehen. Von dieser Position aber wird der Elitebegriff gegenwärtig am entschiedensten in Frage gestellt. Denn ihr liegt die Überzeugung zugrunde, daß die Ausbreitung demokratischen Geistes eine Ausdehnung allgemeiner Verantwortung und eine breite Streuung von Positionen mit Einfluß- und Entscheidungsbefugnissen verlangt. Dies erfordert in vielem ein Umdenken. Elitebildung für eine Demokratisierung in den einzelnen gesellschaftlichen Bereichen unter den Bedingungen der industriellen Gesellschaft ist deshalb ein Erziehungs- und Bildungsprozeß, der angesichts der Dynamik dieser Gesellschaft "nie zur Ruhe kommt und den einzelnen niemals als 'fertig' entläßt. Die Paradoxie des gegenwärtigen Zeitalters, daß die Masse Elite sein soll, stellt dem einzelnen eine Bildungsaufgabe ohne Ende, damit er ... geistig seiner Zeit Herr werden kann"¹. Auch eine Bewältigung der Zeit aus christlichem Glauben steht unter dieser Paradoxie.

Der Sozialethik stellt sich deshalb ähnlich wie der Religions- und Pastoralsoziologie die Aufgabe, die Existenz von Führungsschichten, 'Eliten', unter der Rücksicht zu behandeln, wieweit sie dem innerkirchlichen Leben dient und der Kirche Wirkungsmöglichkeiten über ihren eigenen Bereich hinaus ermöglicht. Dem Vorhandensein einer Intelligenzschicht kommt dabei eine besondere Bedeutung zu.

1) Dietrich Goldschmidt, Elitebildung in der industriellen Gesellschaft. In: Die neue Gesellschaft 5 (1968) 34-41, 41.

Diese wird am ehesten dann in der Kirche sich heimisch fühlen, wenn in ihr ein brüderlich-kollegialer Geist herrscht. Nicht die Soziologie jedoch, sondern nur die Theologie kann die Maßstäbe dafür liefern, wieweit das Handeln der kirchlichen 'Eliten' auch Ausdruck der besonderen Sendung der Kirche ist. Dabei werden diese immer unter der Fragwürdigkeit allen menschlichen Seins und Tuns stehen. Doch trotz ihrer eigenen Zuständigkeit können die Theologie und ihre Sozialethik die richtigen Maßstäbe für die jeweils konkrete kirchlich-gesellschaftliche Situation nur finden, wenn sie in ständiger Korrespondenz mit den Sozialwissenschaften stehen, ihre Analysen aufgreifen und sie in ihren Auswirkungen für das christliche Handeln in und an der Welt bedenken.

Spezialdruckerei für Dissertationen: F. Hansen, 5 Köln 1, Otto-Fischer-Str. 31, Tel. 419693